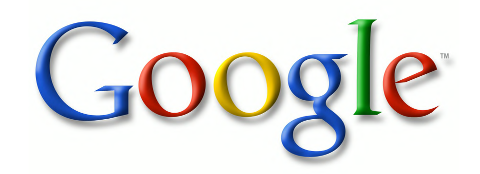












Die

christliche Gnosis

oder

die christliche Religions-Philosophie

in

ihrer geschichtlichen Entwiklung.

Von

D. Ferdinand Christian Baur,

ordentlichem Professor der evang. Theologie an der Universität zu Tübingen.

Tübingen,

Verlag von C. F. Osiander.

1835.



Tübingen, gedrukt bei Hopfer de l'Orme.

Vorrede.

Eine neue Untersuchung der Systeme der alten Gnosis, womit sich die vorliegende Schrift zunächst und ihrem hauptsächlichsten Inhalte nach beschäftigt, möchte nach den berühmten Werken, durch welche in der neuern Zeit die Untersuchung dieses Gegenstandes mit so großem Erfolg weiter gefördert worden ist, Manchem als ein ziemlich überflüssiges Unternehmen erscheinen. Warum ich, bei aller Achtung, und Dankbarkeit gegen die Werke meiner Vorgänger diese Ansicht nicht theilen kann, und gerade jezt, nachdem die bisherigen Untersuchungen so weit fortgeführt waren, noch einen weitern Schritt thun zu müssen glaubte, darüber mag sich die gegenwärtige Schrift, die ich in jedem Falle als das Resultat vieljähriger Studien der öffentlichen Beurtheilung übergebe, vor kundigen Richtern selbst rechtfertigen.

Wie in meinen bisherigen historischen Untersuchungen ist es auch in der gegenwärtigen mein Hauptbestreben gewesen, den Gegenstand der Untersuchung nicht blos seiner äußern Erscheinung nach, sondern vor allem in seinem innern Zusammenhang, in der eigenen innern Bewegung seines Begriffs und der Totalität der Momente desselben, aufzufassen. Eine schärfere und umfassendere Bestimmung des Begriffs der Gnosis und ihrer verschiedenen, aus dem Begriffe selbst genetisch zu entwikelnden, Hauptformen schien mir die erste und nothwendigste Aufgabe für jeden neuen Bearbeiter dieses Gegenstandes zu seyn, da gerade hierüber die Ergebnisse der bisherigen Untersuchungen am wenigsten befriedigen können. Der erste Entwurf dieser Schrift beschränkte sich zunächst auf diesen Zwek, auf diejenigen Punkte, auf welche sich der erste Abschnitt bezieht. Da ich mich jedoch bald überzeugte, daß die genauere Bestimmung, die ich dem Begriffe der Gnosis zu geben suchte, nicht nur auf die Darstellung der einzelnen Systeme, in deren Entwiklung ich ohnedieß in mehreren Punkten von den bisherigen Darstellungen abgehen zu müssen glaubte, einen nicht unbedeutenden Einfluß haben müsse, sondern auch nur auf diesem Wege rein und vollständig durchgeführt werden könne, und da überdieß eine Hauptform der Gnosis, ohne welche der Begriff der Gnosis selbst in der Totalität seiner Momente nicht aufgefaßt werden kann, bisher noch gar nicht in den eigentlichen Kreis

dieser Untersuchungen gezogen war, so erhielt mein ursprünglicher Plan diejenige Erweiterung, in welcher er nun in dem zweiten Abschnitt dieser Schrift ausgeführt ist. Die vorliegende Schrift enthält somit auch eine ins Einzelne gehende Darstellung der gnostischen Systeme, nur erwarte man nicht, in ihr eine solche Darstellung auch von denjenigen Systemen zu finden, die nur als eine minder bedeutende Modification einer der verschiedenen Hauptformen anzusehen sind, da die Vollständigkeit, die ich bezwekte, mir nicht zur Aufgabe machen konnte, dem grossen Stamme der gnostischen Systeme nach allen seinen Verzweigungen zu folgen, sondern nur diejenigen Hauptformen der Gnosis, die als wesentliche Momente ihres Begriffs betrachtet werden müssen, von diesem Gesichtspunct aus darzustellen. Auch Anderes, was mit dem Hauptzwek der Schrift nicht in unmittelbarem Zusammenhang stund, habe ich absichtlich übergangen, wie namentlich eine genauere und ins Einzelne gehende Erörterung der so oft besprochenen Frage: ob schon im N. T. die Anfänge der Gnosis wahrzunehmen seyen? eine Frage, über welche ich die Ueberzeugung gewonnen habe, daß sie auf einem ganz andern als dem bisher gewöhnlichen Wege zu beantworten ist. Was sich mir hierüber aus Veranlassung dieser Untersuchungen, als Zugabe zu ihnen, und als Beitrag zur Beantwortung jener Frage überhaupt, ergeben hat, werde ich in einer eigenen, demnächst erscheinenden, kritischen Ab-

handlung über die Pastoralbriefe des Apostels Paulus auszuführen versuchen.

Dagegen habe ich, wie in meiner Darstellung des manichäischen Religionssystems, auch auf die Polemik gegen die Gnostiker, sowohl die kirchliche als die ausserkirchliche, nähere Rüksicht nehmen zu müssen geglaubt. Soll die Gnosis in ihrer ganzen Bedeutung und Wichtigkeit erkannt werden, so genügt es nicht, sie blos als eine einzelne, für sich stehende, Erscheinung zu nehmen. Zu einer Geschichte der Gnosis wird die Darstellung der gnostischen Systeme erst dann, wenn sie der durch sie hervorgerufenen Bewegung so viel möglich in ihrem ganzen Umfange folgt. Ist daher die Gnosis schon innerhalb ihrer eigenen Sphäre nicht als geschichtliche Erscheinung im wahren Sinne aufgefaßt, wenn nicht die einzelnen Systeme, als die nothwendigen sich selbst gegenseitig bedingenden Momente, in welche der Begriff in seiner innern lebendigen Bewegung sich selbst auseinanderlegt, hervortreten, so muß dieselbe Bewegung auch in der weitern Sphäre, auf welche sie sich erstrekt, in der Polemik, die sich gegen die Gnosis erhob, und selbst nur eine Fortsezung der von ihr ursprünglich ausgegangenen Bewegung war, zum Gegenstand der historischen Betrachtung gemacht werden. Diese Polemik, deren nicht geringer Werth an sich schon genauer gewürdigt zu werden verdient, ist auch die nothwendige

Vermittlung, wenn alle jene Fragen, deren Lösung die Gnosis so lange und mit so grossem Ernste beschäftigte, wie doch nicht geläugnet werden kann, ein inneres, für die folgende Zeit bleibendes, und selbst auf die Gegenwart sich erstrekendes Interesse haben sollen. — In dem eben dahin gehörenden Abschnitt über Plotin war es mir sehr erwünscht, die S. 417. genannten Hülfsmittel benüzen zu können, oft genug aber ließen mich die Schwierigkeiten, die dieser noch so wenig bearbeitete, und kritisch wiederhergestellte Schriftsteller darbietet, die von dem berühmten Meister teutscher Philologie zwar längst vollendete, aber von dem Auslande noch immer zurükgehaltene neue oxforder Ausgabe gar sehr vermißen.

Wie von dem Standpunct aus, auf welchen ich mich bei der Bestimmung des Begriffs der Gnosis stellte, mein Gesichtskreis schon auf dem Gebiete der alten Gnosis über die bisher für diese Untersuchungen gezogenen Grenzen hinaus sich erweitern mußte, so ließ mich eben jener Begriff der Gnosis, welcher für mich kein anderer ist, als der Begriff der Religions-Philosophie, den natürlichen Ruhepunct für diese ganze Reihe von Untersuchungen erst in der neuern Religions-Philosophie und auch in dieser erst in der neuesten so bedeutungsvollen Erscheinung derselben finden, so wie mir hinwiederum auch schon für die richtige Auffassung des innern Organismus der gnostischen

Systeme und eine tiefergehende Würdigung derselben die neueste Religions-Philosophie besonders, wie ich gerne gestehe, von wesentlichem Nuzen gewesen ist. Auf diese Weise schritt die Geschichte der Gnosis, die der nächste und hauptsächlichste Gegenstand dieser Untersuchungen seyn sollte, von selbst zu einer Geschichte der Religions-Philosophie fort, und aus diesem Gesichtspuncte vorzüglich wünsche ich die vorliegende Schrift, wie auch ihr Titel sie bezeichnet, betrachtet zu sehen. Eine Geschichte der Religions-Philosophie, an welcher es bisher noch immer gefehlt hat, ist nach meiner Ansicht nicht möglich, ohne daß man auf die Erscheinungen zurükgeht, die die alte Gnosis auf ihrem so fruchtbaren Boden erzeugt hat: hat man sich aber einmal dieses Standpuncts in seinem ganzen Umfange bemächtigt, und mit dem Begriff der Gnosis auch den Begriff der Religions-Philosophie gewonnen, so eröffnet sich von diesem Standpuncte aus sogleich auch der Blik auf eine zusammenhängende Reihe gleichartiger Erscheinungen, in welchen derselbe Begriff durch den innern Zusammenhang seiner Entwiklungs-Momente sich fortbewegt. Wie in einem solchen Zusammenhang jedes einzelne Glied durch alle andere bedingt ist, so kann eine umfassendere historische Betrachtung, wie sie hier wenigstens versucht worden ist, eine Geschichte der Religions-Philosophie, in welcher das Alte durch das Neue, und das Neue durch das Alte vermittelt erscheint, und das Eine

sein Licht auf das Andere zurükfallen läßt, wie ich glaube, auch dazu dienen, eine richtigere Auffassung und Würdigung der neuesten Religions-Philosophie und ihres Verhältnisses zur Theologie zu begründen.

Was diese Schrift über die Schleiermacher'sche Glaubenslehre enthält, mußte in ihr von selbst seine Stelle finden, zugleich ist es die Wiederaufnahme eines frühern kritischen Versuchs, auf welchen noch einmal zurükzukommen ich mich schon längst, obgleich meine Ansicht dieselbe geblieben ist, durch die bekannten Sendschreiben des verehrten, seinem irdischen Wirkungskreise nunmehr entrükten Mannes aufgefordert sehen mußte. Diese neue kritische Analyse der wesentlichsten Elemente der Schleiermacher'schen Glaubenslehre trifft nun mit einer andern Kritik derselben (H. Schmid, über Schleiermacher's Glaubenslehre, mit Beziehung auf die Reden über die Religion. Leipzig, 1835.) zusammen, deren Vergleichung und Berüksichtigung mir nicht mehr möglich war. Ebenso konnte ich auch Dähne's geschichtliche Darstellung der jüdisch alexandrinischen Relig-ons-Philosophie (Halle 1834.) in den beiden ersten Abschnitten, bei welchen sie zunächst zu vergleichen gewesen wäre, noch nicht benüzen. Auch dadurch, wie durch anderes, sah ich mich zu einigen Zusäzen (theils im Register, theils am Ende) veranlaßt.

Möge das rege Interesse für solche Untersuchungen, das Werke, wie die genannten, neben so vielen andern, beurkunden, und die hohe Bedeutung, die die Religions-Philosophie insbesondere durch das Hegel'sche Werk gewonnen hat, auch die vorliegende Schrift, bei welcher ich mir selbst wohl bewußt bin, mit welchen Schwierigkeiten die Lösung einer solchen Aufgabe, wenn sie auch nur theilweise den Anforderungen der Wissenschaft genügen soll, zu ringen hat, eine wohlwollende Aufnahme finden lassen.

Uebersicht des Inhalts.

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Seite

Seite

Dritter Abschnitt.

Seite

Vierter Abschnitt.

Seite

Werth zur Lösung der Aufgabe im Ganzen nie mehr verloren gehen konnte. Die berühmten Namen eines Massuet, Mosheim, Neander bezeichnen ebensoviele Epochen in der Geschichte der langen Reihe dieser Untersuchungen, bei welchen das leitende Interesse immer dahin zielte, für das Fremdartige und Abnorme, das die ganze Erscheinung zu haben schien, Anknüpfungspuncte zu finden, die ein allgemeineres Verständniß über sie möglich machten, und sie in den gegebenen historischen Zusammenhang der vorchristlichen Geschichte der Religion und Philosophie hineinstellen und aus ihm erklären ließen. In Massuet hatte sich der hergebrachte Abscheu vor dieser Classe von Häretikern, welcher als alte Ueberlieferung aus der Zeit ihrer ersten Bestreiter sich forterbte, wenigstens dahin gemildert, daß man an die Stelle einer verkehrten Richtung des Willens und eines absichtlichen Widerspruchs gegen die christliche Wahrheit, worin den Vätern der alten Kirche die lezte Quelle einer so tiefgehenden Opposition gegen das Christenthum der katholischen Kirche zu liegen schien, eine unselige Verirrung des Verstandes sezte, und die Gnostiker wurden wenigstens als Fanatiker betrachtet, welchen auch andere Zeiten ähnliche Erscheinungen einer wahnsinnigen Schwärmerei zur Seite stellen [1]).

1) Massuet schließt seine Untersuchungen über den Gnostiker Valentin Dissert. praeviae S. XLVI. mit den Worten: *Jam, puto, nullus deinceps, nisi, qui veterum omnium auctoritatis jugum audacius excusserit, Valentinianos iis errorum portentis absolvere cogitabit, quibus insimulantur tum ab Irenaeo, teste omni exceptione majori, tum a ceteris Patribus. Immo stupebit cordatus quisque, eo usque temeritatis prorupisse quosdam recentiores, ut testium coaetaneorum oculatorumque auctoritate elevata, eos excusare vanis argutiolis nitantur, quos illi certis rationibus invictisque testimoniis reos esse probant; et, ne desipiant perditi*

Das ausgezeichnete Verdienst, das sich Massuet, als Herausgeber der fünf Bücher des Irenäus contra haereses (Paris 1710.), um die historische Erklärung der gnostischen Systeme erwarb, bestand in den genauen und gelehrten Nachweisungen, die er in seinen Dissertationes praeviae in Irenaei libros, Dissert. I. de haereticis, quos libro primo recenset Irenaeus, eorumque actibus, scriptis et doctrina, über den Zusammenhang der gnostischen Lehren mit dem Platonismus gab. Je weniger aber aus dieser Quelle allein, und zumal nach dem Gebrauch, welchen Massuet von ihr zu machen wußte, die ganze Erscheinung auf eine befriedigende Weise abgeleitet werden konnte, desto größer mußte noch immer das Uebermaas des Excentrischen und Abnormen bleiben, das nur auf Rechnung jenes fanatischen Aberwizes kommen konnte. Der nächste Fortschritt konnte daher nur dadurch geschehen, daß der Gesichtskreis, in welchen man sich zur Auffassung und Beurtheilung der Erscheinungen der Gnosis hineinstellte, so viel möglich erweitert und ausgedehnt wurde, um dem producirenden Vermögen, das sich hier kund that, einen um so größern Spielraum zu lassen, ohne doch in den Gebilden desselben, so viel Eigenes sie auch haben mochten, nur das regellose Spiel einer kranken, vom Verstande verlassenen, Phantasie suchen zu müs-

homines, immaniter desipuisse SS. Patres, innuere non verentur. Attendant, quaeso, benigni illi haereticorum interpretes, quot et quanta postremis hisce seculis errorum monstra, stolidaque deliria pepererit in Anglia, Germania, Hollandia, immo paucis abhinc annis in Gallia male sanum Fanaticorum caput; quibus tamen sui non defuerunt asseclae, neque numero pauci, neque ordine et scientia infimi, et jam fidem superare non videbitur, quosdam primorum seculorum homines sic insaniisse, ut enarrant Patres.

sen. Dieß ist es, was Moßheim [2]) bezweckte, wenn er nicht befriedigt durch die bloße Voraussezung des Platonismus die eigentliche Quelle der gnostischen Systeme nur in der von ihm so genannten orientalischen Philosophie finden zu können glaubte. Schon der Name sollte sogleich die Forderung ausdrücken, daß man sich auf dem Gebiete dieser Forschungen in eine ganz neue und eigenthümliche Sphäre hineinzuwersezen, und für die Speculationen, die sich hier darstellen, einen ganz andern Maasstab als den gewöhnlichen unserer occidentalischen Vernunft und Phantasie mitzubringen habe. Es ist jedoch bekannt, wie wenig es Mosheim, so viele Mühe er sich gab, ein System des Orientalismus zu construiren, und so vieles ihm unstreitig die genauere Erforschung des innern Zusammenhanges der gnostischen Systeme zu verdanken hat, jemals gelingen wollte, mit der Idee einer orientalischen Philosophie auf festen historischen Grund und Boden zu kommen. So oft auch Mosheim darauf zurückkam, es wiederholte sich immer nur jenes „Tanzgekreise um den Altar eines unbekannten Gottes, — der ewige in sich kehrende Zirkel der Orientalphilosophie ohne Fuß und Stellung" wie Herder [3]) mit wizigem nicht ganz unverdien-

2) Die Hauptwerke Mosheim's, die hieher gehören, sind: Institutiones historiae christianae majores, saeculum primum. Helmstädt 1739. Versuch einer unpartheiischen und gründlichen Kezergeschichte 2te Aufl. Helmstädt 1748. De rebus Christianorum ante Constantinum Magnum commentarii. Helmst. 1758.

3) Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts dritter Theil IV. Morgenländische Philosophie. Sämmtliche Werke. Zur Rel. und Theol. Stuttg. und Tüb. 1827. Th. VI. S. 206. 215. Nur fragt sich, welches Recht Herder gerade hatte, seinen Spott über Mosheim zu ergießen, und den geistreichen Mann selbst gegen einen Walch herabzusezen (S. 208). Oder ist denn das Licht so bedeutend, das Herder durch Erklärungen

tem Spotte den Mosheim'schen Orientalismus characterisirte. Jene Idee blieb immer eine unlebendige, der concreten Anschauung ermangelnde Abstraction, wie sich besonders auch darin zeigt, daß sich aus ihr so wenig ein genügender und natürlicher Eintheilungsgrund zur Unterscheidung und Classification der verschiedenen gnostischen Systeme ergeben wollte. Ja selbst von der Massuet'schen Vorstellung einer gnostischen Schwärmerei hatte sich Mosheim noch nicht so losgemacht, daß nicht auch ihm die Gnostiker mitunter wieder wenigstens phantastische, wie mit einem fanatischen Aussaze behaftete Metaphysiker zu seyn schienen [4]). Demungeachtet war in der Mosheim'schen Idee der orientalischen Philosophie die Ahnung eines großartigen äußern und innern Zusammenhanges der gnostischen Systeme ausgesprochen, deren Wahrheit die folgenden Untersuchungen vollkommen bestätigten. [5]). Denn

---

wie folgende gab (S. 200.): „Gnosis war eine Sündfluth alter trüber Weisheit, die von Baktrien bis Arabien und Aegypten hinabrann, überall bei ihrem langen faulen Stillstande Land und Leim aufgelöst und sich also nach dem Boden jedes Erdstrichs garstig genug gefärbt hatte: da das Leimwasser in christliche Gefässe gefüllt wurde, konnte es überall in Asien und Afrika gleich aussehen? Konnte das Gefäß im Schlamme des Wassers, das noch nicht abgestanden war, etwas ändern? Nun ergibt sich der grosse Haß der Gnostiker gegen die Judenreligion und Moses" u. s. w. „Sie hatten andere und höhere Auctorität! — Ihre Gnosis war Weisheitsquell, die älteste durch hundert Propheten hinabgeerbte Religion der Welt" u. s. w.

4) *Homines puto fuisse non hebetes quidem et prorsus inertes, at nec satis tamen sanos, verbo, Metaphysicos fanatica quadam scabie infectos.* Instit. maj. p. 147.

5) Man vergleiche die theolog. Zeitschrift herausg. von Schleiermacher, de Wette und Lücke 2tes H. Berl. 1820. die Abhandlung von Lücke S. 132. f.: Kritik der bisherigen Untersuchungen über die Gnostiker, bis auf die neuesten Forschun-

welches andere Resultat, als eben dieses, geben die Untersuchungen der gelehrten und scharfsinnigen Forscher, die nach einer langen Zwischenperiode, in welcher man sich nur damit begnügte, mit Walch'schem Fleiß und Verstand die Mosheim'schen Forschungen weiter zu verarbeiten [6]), oder mit Semler'scher Kekheit neben dem alten Vorurtheil einer wahnwizigen Schwärmerei zugleich den noch schlimmern Verdacht eines verschmizten Volksbetruges hinzuwerfen [7]), die Aufmerksamkeit auf diesen Gegenstand zurücklenkten, die Untersuchungen von Neander, [8]) Lewald, [9]) Giese-

gen darüber von Herrn Dr. Neander und Herrn Prof. Lewald. Die Abhandlung, die ein Bruchstück geblieben ist, beschäftigt sich nur mit Mosheim.

6) Chr. M. F. Walch Entwurf einer vollständigen Historie der Kezereien u. s. w. Th. I. 1762. S. 217. f.

7) In der Einleitung zu Baumgarten's Unters. theol. Streitigk. Th. I. 1771. S. 158. „Valentin habe so ein Lehrgebäude ersonnen, das seines geheimen wichtigen Inhalts wegen unter einfältigen fanatischen Leuten viel Aufsehen machen konnte, ob er gleich selbst ohne Zweifel darüber gelacht habe, daß man so leicht die Wirklichkeit solcher Einfälle geglaubt habe." Dagegen fällt Semler auch wieder das Urtheil S. 119.: „In der That kann man sich wohl schwerlich des Urtheils enthalten, daß viele von den sogenannten Kezern dieser Zeit, Gnostiker zumal und Manichäer, ebensolche Theosophen als Böhme, Dippel und dergleichen Verfasser unserer Zeit waren. — Kurz man kann sich an Böhmens Schriften diese gnostische Lehrart, welche Irenäus uns meldet, sehr gut vorstellen lernen, die man sonst viel zu gelehrt und ganz unrecht ansieht." Wie wahr die Vergleichung mit Böhm's Theosophie ist (obgleich in einem andern Sinne, als Semler meinte), wird diese Untersuchung in der Folge zeigen.

8) Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme. Berlin 1818.

9) Commentatio ad historiam religionum veterum illustrandam pertinens de doctrina gnostica. Heidelberg 1818.

ler, [10]) Matter [11]) u. a.? Alles, was jene Periode auszeichnet, die so vielfach erweiterte Länder- und Völkerkunde, die Eröffnung so vieler neuen Quellen, durch welche der alte Orient sich immer mehr aufschloß, die nun erst mit so großem Erfolg begonnenen Forschungen über Symbolik und Mythologie der alten Völker, der allgemeine Fortschritt der Wissenschaften überhaupt und der historischen Kritik insbesondere, alle diese Momente mußten von selbst zusammenwirken, auch über diesen Theil der alten Kirchengeschichte ein neues Licht zu verbreiten. Dabei schien nun aber der der neuern Zeit eigene kritische Sinn die der Mosheim'schen Richtung gerade entgegengesezte vorzuschreiben. Während Mosheim von dem allgemeinen Standpunct aus, welchen er sich construirte, in das Specielle einzudringen suchte, wandte sich Neander, die allgemeinen Fragen vorerst beinahe ganz umgehend, sogleich unmittelbar zu der Erforschung der innern Genesis und Construction der verschiedenen gnostischen Systeme, und wenn man sich auch jener allgemeinen Fragen nicht entschlagen konnte, so war man doch, um nur Mosheim's vage Unbestimmtheit zu vermeiden, weit eher geneigt, sich in einen enger begrenzten, als einen zu weit gezogenen Gesichtskreis hineinzustellen, wie sich bei den beiden zu gleicher Zeit erschienenen Untersuchungen von Neander und Lewald am auffallendsten darin zeigte, daß die eine (die Neander'-

10) Vorzüglich in der ausführlichen Beurtheilung der beiden zuvor genannten Schriften von Neander und Lewald in der Haller Allgem. Lit. Zeit. 1823. April nr. 104. S. 825. f.

11) Histoire critique du Gnosticisme et de son influence sur les sectes religieuses et philosophiques des six premiers siécles de l' ére chrétienne. Ouvrage couronné par l' Académie royale des inscriptions et belles-lettres. 2 Thle. Paris 1828. (Aus dem Französischen übersezt von Chr. H. Dörner. Heilbronn 1833.)

Erster Abschnitt.

Begriff und Ursprung der Gnosis. Eintheilung der Gnosis nach ihren verschiedenen Hauptformen, und Bestimmung derselben im Allgemeinen.

Ueberblickt man die bisherigen Untersuchungen über die Gnosis und die verschiedenen gnostischen Systeme, so ist es in der That nicht leicht, sich einen klaren genetischen Begriff von dem Wesen der Gnosis zu bilden. Man hat es an Mosheim und seinen nächsten Nachfolgern getadelt und unbefriedigend gefunden, daß sie das Wesen der Gnosis nicht besser zu characterisiren wußten, als durch die allgemeine und unbestimmte Idee einer orientalischen Philosophie. Es ist uns nun allerdings bei unsrer jezigen Kenntniß des Orients leicht möglich, die verschiedenen orientalischen Religionssysteme, die auf die Gnosis eingewirkt haben, zn unterscheiden, wenn es sich aber um das Wesen der Gnosis im Ganzen, und einen so viel möglich klaren und bestimmten Begriff derselben handelt, so möchte ich wissen, was denn eigentlich in Folge der neuern Untersuchungen zu der Mosheim'schen Bezeichnung und Begriffsstimmung als das Richtigere und tiefer Begründete hinzugekommen ist, und worin der Vortheil bestehen soll, daß man nun, wie Neander namentlich vorgezogen hat, statt von einer orientalischen Philosophie lieber von einer orientalischen Theosophie spricht? Man ist einstimmig der Meinung, daß die gnostischen Systeme einen vorherrschenden

orientalischen Character an sich tragen, sobald man aber nach einem bestimmteren Merkmal fragt, an welchem derselbe erkannt werden soll, kann nichts angegeben werden, was auf alle gnostischen Systeme so paßt, daß es mit Recht als ein allgemeines und wesentliches Merkmal derselben angesehen werden kann. Soll es die Emanationslehre seyn, worin sich der orientalische Character des Gnosticismus vorzugsweise ausdrückt, so muß sogleich das wichtige Bedenken entstehen, daß gerade derjenige Gnostiker, welchen Neander als den Hauptrepräsentanten einer eigenen Classe der Gnostiker betrachtet, Marcion, die Emanationslehre und die darauf beruhende Aeonenlehre aus seinem System völlig ausgeschlossen hat. Ebensowenig kann man den Dualismus der gnostischen Systeme, den Gegensaz eines guten und bösen Princips, für das gemeinsame orientalische Grundelement des Gnosticismus halten, da nicht alle gnostischen Systeme gleich dualistischer Natur sind, und der einfache Gegensaz zwischen Geist und Materie, in welchem allerdings alle gnostischen Systeme zusammenstimmen, nichts wesentlich Orientalisches in sich begreift. Der Doketismus endlich, an welchen hier noch gedacht werden kann, ist ebenfalls nicht allen gnostischen Systemen gemein, und erscheint auch in denjenigen, in welchen er unläugbar anzunehmen ist, mit sehr verschiedenen Modificationen; es stellt sich in ihm nur eine einzelne mehr untergeordnete Seite des Gnosticismus dar, und wenn derselbe auf eine bestimmte Religionslehre des Orients zurückgeführt werden soll, so findet gerade in Ansehung derjenigen, in welcher er seine lezte Wurzel zu haben scheint, der indischen, am meisten Widerspruch über die Frage statt, wie weit ein Einfluß derselben auf die Entstehung und Gestaltung des Gnosticismus anzunehmen seyn möge. Schon hieraus erhellt, wie wenig die genannte allgemeine Bezeichnung geeignet ist, einen richtigen und bestimmten Begriff von dem

Wesen des Gnosticismus zu geben, wir wollen jedoch die Erklärungen, die die neueren Forscher hierüber gegeben haben, noch etwas näher berücksichtigen.

In der genetischen Entwiklung der vornehmsten gnostischen Systeme hat Neander das größte Gewicht auf Philo gelegt, und ihn der Reihe der Gnostiker als denjenigen vorangestellt, welcher, um die Elemente der Gnosis in der alexandrinischen Religionsphilosophie aufzusuchen, dazu den meisten Stoff gebe. In dieser Beziehung sind es folgende Hauptsäze, auf die sich nach Neander der Zusammenhang zwischen den gnostischen Systemen und der Lehre Philo's zurückführen läßt:

1. In der Unterscheidung, welche Philo zwischen Geist und Buchstaben, oder zwischen gewissen höhern Wahrheiten und der Hülle macht, in welche sie in den Schriften und Religionsanstalten des A. T. eingekleidet sind, liegt der Anfang zu einer Polemik nicht gegen das Judenthum überhaupt, als eine göttliche Stiftung, aber gegen ein Misverständniß desselben durch eine fleischliche Menge.

2. Philo unterscheidet zwischen einem verborgenen, in sich verschlossenen, unbegreiflichen, über jede Bezeichnung und Abbildung erhabenen Wesen der Gottheit, und dessen Offenbarung als dem ersten Uebergangspunct zur Schöpfung, dem Grund aller Lebensentwiklung, womit die Lehre von den göttlichen Kräften, die aus der Gottheit, als dem Urquell alles Lichts, gleich Strahlen ausgehen, in dem engsten Zusammenhange steht.

3. Auch der Geist des Menschen, welcher selbst Bild und Abdruk des himmlischen und ewigen Offenbarers der verborgenen Gottheit, des ewigen Logos, der höchsten Gottesvernunft ist, hat dieselbe Bestimmung, Gott zu offenbaren, und göttliches Leben in sich aufzunehmen und aus sich zu verbreiten.

4. Es gibt einen doppelten Standpunct der Religions-erkenntniß, einen Standpunct der Vollkommenen, welchen sich Gott durch sich selbst offenbart, und einen der Unvollkommenen, deren Gemüther Gott durch die ihn repräsentirenden Geister oder Engel erzieht und heilt.

5. Wie nach Philo überhaupt die einzelnen Völker und Menschen in den heiligen Geschichten nur als Symbole und sichtbare Repräsentanten allgemeiner geistiger Formen der Menschheit, gewißer ewiger Charactere erscheinen, so ist das Volk Israel das Symbol der der Betrachtung des Höchsten geweihten Geistes: während die übrigen Völker nur höhere Geister, Engel Gottes, zu ihren Vorstehern haben, ist das jüdische Volk das Geschlecht, welchem Gott unmittelbar vorsteht.

6. Schon bei Philo finden sich aus Veranlassung der Theophanien und Engelserscheinungen des A. T. die Keime der Ansicht, daß sich Gott und höhere Geister den menschlichen Sinnen in scheinbar sinnlichen Formen, die kein reelles Daseyn haben, anschaulich offenbaren.

So wenig zu läugnen ist, daß alle diese Ideen in den Systemen der Gnostiker wiederkehren, und als eine nicht unwesentliche Grundlage des Gnosticismus überhaupt anzusehen sind, so wenig darf auf der andern Seite übersehen werden, daß sie sich bei den Gnostikern in einer sehr verschiedenen Form finden, und schon deswegen für eine umfassendere Erklärung des Wesens des Gnosticismus nicht vollkommen genügen können. Welcher große Schritt von der, die Anhänglichkeit an den Buchstaben verwerfenden, allegorischen Deutung des A. T. bis zu der offenen Polemik, mit welcher so viele Gnostiker dem Judenthum in seinem ganzen Umfange entgegentraten! Welcher große Schritt von der Unterscheidung zwischen dem absoluten Gott und dem seine Offenbarung vermittelnden Logos zu der Idee eines dem höchsten Gott völlig fremden, ihm sogar

feindlich widerstrebenden Demiurgs, welcher nur deswegen mit dem Judengott identificirt wurde, um beide auf die unterste Stufe herabzusezen! Alles, was uns in den Systemen der Gnostiker und der Religionslehre Philos zwar sehr verwandte, aber gleichwohl auch wieder sehr verschiedene Erscheinungen erbliken läßt, widerstreitet auch einer hinlänglich befriedigenden Ableitung der einen Erscheinung aus der andern. Es bleibt hier immer noch ein zu weiter Zwischenraum, über welchen wir nicht hinwegkommen können, ein zu auffallendes Mißverhältniß zwischen Ursache und Wirkung, solange wir nur von dem an und für sich beschränkten philonischen Standpunct aus die so weite Sphäre der gnostischen Systeme und Ideen begreifen wollen. Denn gesezt auch, die Gnosis lasse sich, wie auch von einem andern scharfsinnigen Forscher auf diesem Gebiete behauptet worden ist, vollkommen begreifen, wenn man sie als eine durch das Hinzutreten des Christenthums veranlaßte neue Entwiklung des philonischen Platonismus betrachtet, welcher in Syrien noch durch den persischen Dualismus modificirt worden sey [1]), so müßte doch vor allem das Wesen des philonischen Platonismus ins Reine gebracht und auf einen allgemeinen Gesichtspunct zurükgeführt seyn, um zu dem wahren genetischen Begriff des aus diesem Platonismus durch eine neue Entwiklung hervorgegangenen Gnosticismus zu gelangen. Neander selbst aber hat mit der Hinweisung auf Philo zugleich die Erinnerung verbunden, man habe bei dieser Untersuchung immer noch darauf Rücksicht zu nehmen, daß der Platonismus in Philo's Geiste das Vorherrschende war, und er die vorgefundenen Lehren jüdischer Theologie oft nur als Allegorien platonischer Ideen behandelte, während dagegen

1) S. Gieseler in den theol. Stud. und Krit. Jahrg. 1830. 2. H. S. 378.

bei den Gnostikern orientalische Theosophie das Vorherrschende war, und sie durch diese die platonische Philosophie aufhellen und ihr Mangelhaftes ergänzen, einen höhern Schwung ihr mittheilen wollten, indem sie behaupteten, daß Philo in die Tiefen der Geisterwelt nicht eingedrungen sey. Somit wäre es nur wieder der allgemeine und unbestimmte Begriff der orientalischen Theosophie, auf welchen wir zurükgewiesen werden, um durch ihn zu ergänzen, was uns das bei Philo aufgesuchte Erklärungsprincip an Vollständigkeit noch vermissen läßt. Eben diese orientalische Theosophie ist es, welche Neander in der neuen in der Kirchengeschichte (I, 2. S. 627. f.) gegebenen, in mancher Beziehung umfassendern Darstellung der Gnosis und der gnostischen Systeme in demselben Verhältniß voranstellt, in welchem nun Philo wieder in den Hintergrund zurüktritt. Wir werden an die merkwürdige gährungsvolle Zeit erinnert, aus welcher die gnostischen Systeme hervorgingen, an den lebendigen ungewöhnlichen Ideenverkehr, der zwischen den Völkern des Ostens und Westens stattfand, an die Sehnsucht, mit welcher der durch die hellenische Mythologie, wie durch die Ergebnisse der philosophischen Systeme unter den Hellenen, unbefriedigte Geist alle diese verschiedenen Religions-Elemente mit einander vermischt, und aus denselben die Bruchstüke einer verlorenen Wahrheit wieder zusammenzusezen gesucht habe. Es lassen sich daher in den gnostischen Systemen mit einander verschmolzene Elemente altorientalischer (besonders persischer, aber auch wohl ostindischer) Religionssysteme, jüdischer Theologie, platonischer Philosophie auffinden, gleichwohl aber sey es ein eigenthümliches beseelendes Princip, welches die meisten dieser Zusammensezungen belebe. Nicht nur habe ihnen die Zeit, aus welcher sie hervorgegangen, ein ganz eigenthümliches Gepräge mitgetheilt, den Grundton einer unbefriedigten Sehnsucht, der sie erfülle, sondern

Erster Abschnitt.

Begriff und Ursprung der Gnosis. Eintheilung der Gnosis nach ihren verschiedenen Hauptformen, und Bestimmung derselben im Allgemeinen.

Ueberblickt man die bisherigen Untersuchungen über die Gnosis und die verschiedenen gnostischen Systeme, so ist es in der That nicht leicht, sich einen klaren genetischen Begriff von dem Wesen der Gnosis zu bilden. Man hat es an Mosheim und seinen nächsten Nachfolgern getadelt und unbefriedigend gefunden, daß sie das Wesen der Gnosis nicht besser zu characterisiren wußten, als durch die allgemeine und unbestimmte Idee einer orientalischen Philosophie. Es ist uns nun allerdings bei unsrer jezigen Kenntniß des Orients leicht möglich, die verschiedenen orientalischen Religionssysteme, die auf die Gnosis eingewirkt haben, zu unterscheiden, wenn es sich aber um das Wesen der Gnosis im Ganzen, und einen so viel möglich klaren und bestimmten Begriff derselben handelt, so möchte ich wissen, was denn eigentlich in Folge der neuern Untersuchungen zu der Mosheim'schen Bezeichnung und Begriffsstimmung als das Richtigere und tiefer Begründete hinzugekommen ist, und worin der Vortheil bestehen soll, daß man nun, wie Neander namentlich vorgezogen hat, statt von einer orientalischen Philosophie lieber von einer orientalischen Theosophie spricht? Man ist einstimmig der Meinung, daß die gnostischen Systeme einen vorherrschenden

[redacted]

ke sie nemlich einem ungezügelten Streben des Gei-
ntlich einmal die Schranken der sinnlichen Welt zu
rechen. Der alte Mysticismus Asiens habe ohne Zwei-
e ganz analoge Richtung gehabt, allein er habe nur
logie in's Daseyn gerufen. Die Gnosis dagegen,
sie höchstens einige Ideen aufgenommen, welche die
grundlage der alten Mythologien bildeten, habe
h alle ihre Formen und alle ihre Traditionen verwor-
Indem sie einerseits alles Antiphilosophische der My-
ie und andererseits alles Antidogmatische der Philoso-
ermieden, habe sie einige der stärksten Glaubenslehren
ristenthums genommen, und in fünf bis sechs Haupt-
n ein System oder vielmehr Systeme geschaffen, welche
as Ganze dessen, was der menschliche Geist zu umfas-
rmag, sich verbreitend, eine Reihe von Dogmen dar-
, deren Verkettung im höchsten Grade merkwürdig
). — Orientalische Theosophie, Synkretismus, un-
ltes Streben des Geistes, diese und ähnliche Bezeich-
n des Wesens der Gnosis sind offenbar sehr allge-
und schwankende Merkmale, die uns noch keinen kla-
nd befriedigenden Begriff geben können, und zum
mit Bestimmungen in Verbindung gesezt sind, die
einmal unter sich recht zusammenzustimmen scheinen.
e Gnosis nur eine Mischung der kosmologischen und
phischen Speculationen der alten Religionen des Ori-
wie kann sie zugleich das originellste aller Systeme
lterthums genannt werden, und wenn diese Origi-

Hist. crit. du Gnost. T. I. p. 12. f. Vgl. T. II. p. 191. :
ous ne saurions trop le répéter, les gnostiques ne sont
des theologiens, ni des moralistes, ni des philosophes,
ur ambition est plus élevée: ils sont theosophes dans
sens le plus exclusif, que l' on puisse donner à cette
xpression.

nalität in das ungezügelte Streben des Geistes gesezt wird, die Schranken der sinnlichen Welt zu durchbrechen, kann dieselbe Originalität nicht auch schon den alten Religionen des Orients selbst, aus welchen die Gnosis ihren Inhalt genommen haben soll, zugeschrieben werden? Welchen Begriff sollen wir uns von dem Wesen der Gnosis bilden, wenn sie zwar auf der einen Seite die größte Verwandtschaft mit dem alten mythischen Mysticismus Asiens gehabt, auf der andern aber alle Formen und Traditionen desselben verworfen haben soll? Ausserdem muß aber auch hier wieder daran erinnert werden, daß alle diese Bestimmungen gerade auf eines der merkwürdigern gnostischen Systeme, entweder gar nicht, oder doch wenigstens nur sehr unvollkommen passen. Das marcionitische System sezte sich in ein so negatives Verhältniß zu allem Vorchristlichen, daß es ebendeswegen auch weder die orientalische Theosophie noch den synkretistischen Character mit den übrigen gnostischen Systemen theilt, und von dem ungezügelten Streben, die Schranken der sinnlichen Welt zu durchbrechen, in jedem Falle weit freier geblieben ist. Bestimmungen aber, die uns das Wesen des Gnosticismus überhaupt klar machen sollen, müssen alle Hauptsysteme desselben umfassen, und je eigenthümlicher und merkwürdiger eines derselben ist, desto weniger darf gerade ein solches für die Bestimmung des allgemeinen Begriffs unbeachtet bleiben.

Unter allen Eigenthümlichkeiten, die sich uns an der Gnosis darstellen, tritt wohl keine andere klarer hervor, und keine andere sehen wir schon bei dem ersten Blick tiefer in das Wesen derselben eingreifen, als die Beziehung, die sie auf die Religion hat. Die Religion ist das eigentliche Object, mit welchem sie es zu thun hat, aber zunächst nicht die Religion ihrer abstracten Idee nach, sondern in den concreten Gestalten und den positiven For-

men, in welchen sie sich zur Zeit der Erscheinung des Christenthums historisch objectivirt hatte. Das Heidenthum, Judenthum und Christenthum sind die integrirenden Elemente, die den materiellen Inhalt der Gnosis in allen ihren Hauptformen ausmachen, und so negativ und schroff auch das Verhältniß seyn mag, in das sich einzelne gnostische Systeme zu der einen oder andern Religionsform sezten, die Aufgabe, um die es sich handelt, ist doch immer, das Verhältniß, in welchem die genannten drei Religionsformen ihrem Character und innern Werth nach zu einander stehen, zu bestimmen, um auf diesem Wege erst, durch eine kritisch vergleichende Betrachtung, zu dem wahren Begriff der Religion zu gelangen. Wenn daher, wie so oft geschieht, das Wesen der Gnosis in die philosophische oder theologische Speculation gesezt wird, so ist diese Bestimmung sogleich dahin zu berichtigen, daß nicht das Speculative an und für sich, in der Weise, wie sich die Philosophie mit demselben beschäftigt, als Gegenstand der Gnosis angesehen werden darf, sondern nur sofern es durch den Inhalt der positiven Religionen, an welche sie sich hält, gegeben ist. Von diesem Gesichtspunct aus läßt sich auch leicht die Richtigkeit der schon bei den Alten sich findenden und nach ihrem Vorgange auch von den Neuern vielfach wiederholten Behauptung beurtheilen, die eigentliche Aufgabe, deren Lösung die Gnosis versucht habe, sey die Frage über den Ursprung des Bösen gewesen [16].

---

16) Tertullian De praescr. haeret. c. 7.: *Eaedem materiae apud haereticos et philosophos volutantur, iidem retractatus implicantur: unde malum et quare?* Adv. Marc. l. 2.: *(Marcion) languens (quod et nunc multi et maxime haeretici) circa mali quaestionem: unde malum?* Eusebius H. E. V, 27.: *Πολυθρήλλητον παρὰ τοῖς αἱρεσιώταις ζήτημα τὸ πόθεν ἡ κακία;* Epiphanius sagt Haer. XXIV. 6. von der Secte des Basilides: *Ἔσχε δὲ ἡ ἀρχὴ τῆς κα-*

Es ist wahr, der Inhalt der gnostischen Systeme läßt sich größtentheils auf jene Frage zurückführen. Da die Gnostiker das Böse nicht blos im moralischen, sondern ganz besonders im metaphysischen Sinne nahmen, so daß das Böse das Endliche, das vom Absoluten Verschiedene und Getrennte ist, so schließt jene Frage nichts anders in sich, als das große Problem, wie das Endliche aus dem Absoluten, die Welt aus Gott hervorgeht, und da der Abfall vom Absoluten nicht ohne eine einstige Rükkehr und Wiederaufnahme in das ursprüngliche Princip des Seyns gedacht werden kann, so umfaßt jene Eine Frage die beiden Seiten der Sphäre, innerhalb welcher sich alle gnostischen Systeme, einen größern oder kleinern Kreis beschreibend, bewegen. Wäre es aber vorzugsweise nur diese Frage, deren versuchte Lösung die gnostischen Systeme hervorgerufen hätte, so würde sich der Character, welchen sie an sich tragen, nicht befriedigend erklären lassen. Sie müßten, wie die Frage selbst, mit welcher sie sich beschäftigen, eine rein philosophische ist, weit mehr in der Gestalt philosophischer Systeme erscheinen, und man könnte daher nicht recht begreifen, warum sie sich für jenen Zweck in ein so genaues Verhältniß zu den positiven historisch gegebenen Religionen gesezt haben. Eine Auctorität für die Beantwortung einer solchen Frage können diese doch nur in dem Falle seyn, wenn sie von einem allgemeineren Gesichtspunct aus als die nothwendige Vermittlung dessen betrachtet werden, was in der Philosophie und Religion als Wahrheit erkannt werden soll.

κῆς προφάσεως τὴν αἰτίαν ἀπὸ τοῦ ζητεῖν καὶ λέγειν, πόθεν τὸ κακόν; πᾶς δὲ ἀπὸ τῆς ἑαυτοῦ πραγματείας δειχθήσεται, ὁποῖός ἐστιν. Ἔμπορος γοῦν οὗτος κακῶν ὁ τοῦ κακοῦ ἐργάτης, καὶ οὐχὶ ἀγαθῶν, ὡς καὶ ἡ γραφὴ εἶπεν· ὅτι ζητοῦντας κακὰ, καταλήψεται κακά. (Eccles. 7, 1.)

Wenn nun nach dem so eben Bemerkten die drei Re=
zionsformen, die in der Zeit, in welcher der Gnosticis=
us hervortrat, in gegenseitige Berührung kamen, die
lemente sind, die die gegebene Grundlage und den ma=
iellen Inhalt der Gnosis ausmachen, so daß wir sie
diesem Sinne aus dem Gesichtspuncte der Religions=
schichte zu betrachten haben, so ist dieß nur die eine Sei=
ihres Wesens, mit welcher sogleich eine andere wesent=
zu ihr gehörende verbunden werden muß. Religions=
chichte ist nemlich die Gnosis nur sofern sie zugleich
ligionsphilosophie ist, und die eigenthümliche Art und
eise, wie sich diese beiden Elemente und Richtungen, das
storische und Philosophische, gegenseitig durchdrungen
zu Einem Ganzen verbunden haben, gibt uns auch
eigentlichen Begriff ihres Wesens. Jedes gnostische
stem enthält heidnische, jüdische und christliche Ele=
nte, aber sie erscheinen uns zugleich in jedem derselben
ein eigenthümliches Verhältniß zu einander gesezt, so
durch die Stellung, die ihnen in der Ordnung des
nzen gegeben ist, der Character der Religionsform,
cher sie angehören, bestimmt wird. Ueber die blos hi=
ische Betrachtung stellt sich die philosophische, reflecti=
de, die in den historisch gegebenen Religionen zusam=
igehörige Theile eines organischen Ganzen erblikt, in
chem eine und dieselbe lebendige Idee in ihrer concreten
staltung durch eine Reihe von Formen und Stufen der
twiklung sich fortbewegt. Alle Religionen sind in der
e der Religion Eins, sie verhalten sich zu ihr, wie
die Erscheinung und Form zum Wesen, das Concrete
Abstracten, das Vermittelnde zum Unmittelbaren ver=
t: die ganze Religionsgeschichte ist nichts anders, als
lebendige, sich selbst entfaltende und fortbewegende,
eben dadurch sich selbst realisirende Begriff der Reli=
n, oder das religiöse Wissen wird erst dadurch ein ab=

solutes, ein Wissen um die absolute Religion, daß es sich auch seiner Vermittlung bewußt ist. Dieß ist der Gesichtspunct, aus welchem die Gnosis die historisch gegebenen Religionen in ihrem Verhältniß zu einander betrachtet, aber es fällt ihr zugleich die Idee der Religion mit demjenigen, was sie zu ihrem wesentlichen und nothwendigen Inhalt hat, mit der Idee der Gottheit, in Eine Einheit zusammen. Daher ist ihr die Religionsgeschichte nicht blos die Geschichte der göttlichen Offenbarungen, sondern diese Offenbarungen sind zugleich der Entwiklungsproceß, in welchem das ewige Wesen der Gottheit selbst aus sich herausgeht, sich in einer endlichen Welt manifestirt und sich mit sich selbst entzweit, um durch diese Manifestation und Selbstentzweiung zur ewigen Einheit mit sich selbst zurükzukehren. Hieraus ist der strenge Gegensaz zu erklären, der sich in allen gnostischen Systemen zwischen dem absoluten und dem sich selbst offenbarenden Gott findet. Je reicher die Lebensentfaltung ist, in welcher die Gottheit sich manifestirt, je mannigfaltiger die Reihe der göttlichen Kräfte, in welche das ewig Eine auseinandergeht, desto größer ist auch das Bestreben, die Idee des Absoluten in ihrer reinen Abstractheit festzuhalten, und die Gnostiker können nicht Ausdrücke genug finden, um das in sich verschlossene und verborgene, das namenlose und unnennbare, das über jede Vorstellung und Beschreibung schlechthin erhabene Wesen der Gottheit zu bezeichnen. Soll aber die Gottheit aus sich selbst herauszugehen bestimmt werden, so muß auch eine sie bestimmende Ursache gedacht werden können. Diese Ursache ist die Materie, und der Gegensaz zwischen Geist und Materie ist es daher, wodurch die göttliche Selbstoffenbarung in ihren verschiedenen Momenten bedingt und bestimmt ist. Die ganze göttliche Offenbarung und Weltentwiklung wird zu einem Kampfe zweier entgegengesezter Principien, in welchem es die höchste Aufgabe

der Gottheit oder des absoluten Geistes ist, den durch die Materie gesezten Gegensaz zu überwinden und aufzuheben. Die Materie kann zwar in einem verschiedenen Verhältniß zu Gott stehen, sie wird entweder ausser Gott als ein ihm gleich ewiges Princip gedacht, oder in das göttliche Wesen selbst gesezt, oder sie ist nichts wirklich Substanzielles, sondern nur das Princip des Negativen, das sobald die Gottheit sich offenbart, und der Gegensaz des Unendlichen und Endlichen entsteht, von der endlichen Welt, in welcher die Gottheit sich offenbart, als das die Vollkommenheit des göttlichen Wesens beschränkende und begrenzende nicht getrennt werden kann. Aber auch selbst in diesem Falle, wenn der Begriff der Materie nur auf dieses Minimum reducirt ist, bleibt der Gegensaz zwischen Geist und Materie an sich völlig derselbe. Wie Gott, wenn die Materie als selbstständiges Princip ihm gegenübergedacht wird, sich nur in einem Kampfe offenbaren kann, durch welchen sein absolutes Wesen beschränkt und der Endlichkeit unterworfen wird, so bleibt, wenn auch die Materie nicht als selbstständiges Princip Gott gegenübersteht, in Gott doch immer der nicht weiter erklärbare Hang, aus sich herauszugehen, und sich in einer Welt zu offenbaren, in welcher die Vollkommenheit des göttlichen Wesens sich nur als eine beschränkte und endliche darstellen kann. Dieselbe höhere Nothwendigkeit, die die Materie Gott gegenüberstellt, waltet auch darin, daß er dem innern Drange seines Wesens nicht wiederstehen kann, sich in einer Welt zu offenbaren, die nur eine materielle seyn kann. Hat aber auf diese Weise in der Schöpfung der Welt die Materie, wie sie auch gedacht werden mag, gleichsam Gewalt über Gott, als ein die Absolutheit des göttlichen Wesens negirendes Princip, so ist dieß doch immer nur eine Negation, die selbst wieder negirt und aufgehoben werden muß, und dem Moment der Weltschö-

pfung, durch welche Gott sich selbst endlich macht, steht gegenüber das Moment der Erlösung und der Rükkehr des Endlichen zu Gott. Der in die Materie dahin gegebene und von ihr gefangen genommene Geist muß aus ihrer Gewalt wieder befreit und erlöst werden, die göttliche Selbstoffenbarung kehrt dahin wieder zurük, wovon sie ausgegangen ist, darum ist aber doch das Ende dem Anfang nicht vollkommen gleich, sondern, indem der Geist sich der ihn bewältigenden Macht der Materie wieder erwehrt, sich aus ihr in sich selbst gesammelt und zurükgezogen hat, ist er nun erst seiner Unabhängigkeit von der Materie, seiner absoluten Macht, sich wahrhaft bewußt. Selbst wenn die Materie wieder als selbstständiges Princip dem Geiste gegenübersteht, beide Principien ihren alten Stand wieder einnehmen (die gnostische ἀποκατάστασις), ist es nicht mehr dasselbe Verhältniß, sondern das Resultat des Kampfes ist eben das durch ihn gewonnene Bewußtseyn ihres wahren Verhältnißes. Dieß sind die Hauptmomente der Selbstoffenbarung des göttlichen Wesens und der Weltentwiklung, durch welche sich alle gnostische Systeme bei aller ihrer Variation hindurchbewegen.

So betrachtet erscheint die Gnosis erst in der hohen Bedeutung, die beinahe immer in ihr anerkannt werden mußte, wenn man auch keinen klaren Begriff ihres eigenthümlichen Wesens sich bilden konnte. Es ist der merkwürdige Versuch, Natur und Geschichte, den ganzen Weltlauf mit allem, was er in sich begreift, als die Reihe der Momente, in welchen der absolute Geist sich selbst objectivirt und mit sich selbst vermittelt, aufzufassen, um so merkwürdiger, da die Gnosis in diesem Sinne in der ganzen Geschichte der philosophischen und theologischen Speculation nichts Verwandteres und Analogeres hat, als die neueste Religionsphilosophie.

In Ansehung der beiden Elemente, die wir als das

istorische und philosophische, oder als Religionsgeschichte nd Religionsphilosophie, im Wesen des Gnosticismus unterschieden haben, kommen hier zunächst die beiden Fragen Betracht:

1. Welche Bestandtheile des materiellen Inhalts der nostischen Systeme lassen sich auf die einzelnen Religionsormen zurückführen, die die religionsgeschichtliche Seite es Gnosticismus ausmachen?

2. Welchen Character trägt die über die historischen Elemente sich stellende, und sie in ein bestimmtes Verhältniß i einander sezende Religionsphilosophie an sich?

Bei der Beantwortung der ersten Frage stellen sich uns gleich die drei Principien dar, die neben dem höchsten bsoluten Princip, der Gottheit, allen gnostischen Systemen emein sind, die Materie, der Demiurg und Christus, nd von selbst fällt dabei in die Augen, in welchem Verhältniß diese drei Principien zu den drei Religionen sten, von welchen hier die Rede ist. Wie die christliche urch Christus, die jüdische durch den Demiurg repräsenrt ist, so kann der heidnischen nur die Materie übrig bleien. Es entspricht dieß vollkommen der Stufenfolge, welje zwischen diesen drei Religionen angenommen wird. Wie die christliche über der jüdischen steht, so wird der üdischen durchaus ein gewißer Vorzug vor der heidnischen uerkannt. Nach dieser Ansicht wird daher auch die beannte Classification, nach welcher die Gnostiker analog er trichotomischen Eintheilung des menschlichen Wesens, n πνεῦμα, ψυχὴ, σάρξ, drei Menschenclassen unterscheien, die der πνευματικοὶ, ψυχικοὶ, und ὑλικοὶ, oder χοϊκοὶ, auf ie Anhänger der drei Religionen übergetragen. In diesem Sinne erklärten z. B. Valentin und Marcion die Juen für das Reich des Demiurg, die Heiden für das Reich er ὕλη, oder des Satan, die Christen als πνευματικοὺς ür das Volk des höchsten Gottes. Wie die heidnische

Religion auf der untersten Stufe steht, so bildet die Materie den äußersten Gegensaz gegen die Gottheit. Ja der Begriff der Materie selbst gehört im Grunde ganz der heidnischen Religion an, und stammt ursprünglich nur aus ihr. In der heidnischen Religion die Idee eines durch das Machtwort seines Willens schaffenden Gottes völlig fremd blieb, da sie alle Dinge aus einem uranfänglichen von blinden Kräften regellos bewegten Chaos hervorgehen ließ, da ihre meisten Gottheiten nur Personificationen der materiellen Elemente und Kräfte der Natur, oder der das menschliche Leben beherrschenden sinnlichen Triebe sind, da überdieß auch die in den gnostischen Systemen mit der Idee der Materie so eng zusammenhängende Idee des Satan, als des Fürsten der Finsterniß und des Beherrschers der Materie, ebenfalls der heidnischen Religion angehört, sofern ja der zoroastrische Dualismus nur eine ihrer verschiedenen Formen ist; so kann es nicht unpassend gefunden werden, die Materie als das die heidnische Religion in den gnostischen Systemen repräsentirende Princip anzusehen. Es versteht sich hiebei von selbst, daß bei einer solchen Betrachtungsweise, bei welcher es nur um die am meisten hervortretenden characteristischen Begriffe zu thun ist, und ohne Rücksicht auf die vermittelnden Uebergänge nur die Extreme in's Auge gefaßt werden können, immer eine gewiße Einseitigkeit stattfinden muß. Nur in diesem Sinne kann daher die Materie, der äußerste Begriff, von welchem die heidnische Religion ausgeht, als der sie bezeichnende, ihr vorzugsweise angehörende Grundbegriff betrachtet werden. Wie die Heiden die unterste Stelle einnehmen, so kommt die höchste den Christen zu, und das Christenthum steht daher auf derjenigen Stufe des religiösen Entwiklungsganges der Menschheit, auf welcher die Idee einer Erlösung, die in der Reinigung und Befreiung von allem Materiellen besteht, nicht blos zum Bewußtseyn ge-

ıcht, sondern auch realisirt wird. Daher ist das Chri-
ıthum nach der allgemeinen Ansicht der Gnostiker, so
i und willkührlich sie auch in der Bestimmung seines
hren Inhalts verfahren mochten, die Religion der ab-
uten Wahrheit und Erkenntniß, der Rükkehr aus der
:lt des Gegensazes und der Entzweiung in die Einheit
t Gott. Diese hohe Würde und Bedeutung mußte dem
ıristenthum zugeschrieben werden, wenn es auf die un-
geordneten Stufen, auf welchen die noch so unvollkom-
:nen, beschränkten und einseitigen Religionen, die heid-
che und jüdische, stehen, in höherer Ordnung als die
llkommnere und vollendende Religion, als die Religion
' Pneumatischen, folgen sollte. Alles demnach, was die
ostischen Systeme über die Idee der Erlösung enthalten,
: Lehren, die sich darauf beziehen, alle Gebräuche und
ıstitutionen, die die Gnostiker für den Zwek, der durch
Idee der Erlösung realisirt werden soll, unter sich ein-
'ührt haben, alles dieß ist entweder geradezu aus dem
ıristenthum entlehnt, oder dem Christenthum nachgebil-
:, und dient in jedem Falle zum Beweis, welchen
nfluß das Christenthum auf den Gnosticismus gehabt,
d welchen wesentlichen Beitrag es zu dem materiellen
ıhalt desselben in seinen verschiedensten Formen gegeben
t. Zwischen dem Heidenthum und Christenthum steht
s vermittelnde Judenthum. Dieselbe Stelle nimmt in
r Reihe der gnostischen Principien der gnostische Demiurg
ı, welcher, da ihn die Gnostiker allgemein für den Ju-
ngott erklären, ebendamit deutlich genug das aus der jü-
schen Religion genommene Element der Gnosis und über-
ıupt die Stelle, die sie derselben in dem ganzen Zusam-
enhang des Systems anweist, bezeichnet. Die verschie-
nen Prädicate, die die Gnostiker dem Demiurg beilegen,
enn sie ihn, wie es die Doppelnatur eines solchen We-
ns mit sich bringt, bald mit helleren bald mit dunkleren Far-

ben mahlen, sind ebensoviele Urtheile über den innern Werth des Judenthums und seiner religiösen Geseze und Institutionen. Die Hauptidee aber, die alle Gnostiker, bei allen noch so nachtheiligen Schilderungen, die sie von dem Wesen des Demiurg geben, und bei allen noch so geringfügigen Vorstellungen, die sie ebendeswegen vom Judenthum selbst haben, als die erst durch das Judenthum zum religiösen Bewußtseyn gebrachte anerkennen müssen, bleibt immer die Idee des Einen Weltschöpfers und Weltregenten. Wie die heidnische Religion sich nie eigentlich über den Begriff der Materie erhob, wie alle ihre Göttergestalten, die sie aus ihrem trüben, düstern, in wilder Verwirrung gährenden Chaos auftauchen läßt, doch immer wieder in dasselbe zurükfallen, und keine von ihm unabhängige Existenz und Consistenz gewinnen können, wie aber gleichwohl der Begriff der Materie selbst, als eines von der Gottheit verschiedenen, ihr als dem geistigen Princip gegenüberstehenden selbstständigen Princips für die Gnostiker eine Wahrheit hatte, in welcher sie den auch der heidnischen Religion zukommenden innern religiösen Werth nicht verkennen konnten, wie ferner das Christenthum durch die ihm eigenthümliche Idee der Erlösung in den gnostischen Systemen eine Stelle behauptet, die von der innern Macht seiner religiösen Wahrheit das sprechendste Zeugniß gibt; so machte auch das Judenthum durch die in ihm zuerst zum Bewußtseyn gekommene und ausgesprochene Idee eines über der Materie stehenden, und nach bestimmten Ideen und Zweken wirkenden Weltschöpfers einen Anspruch auf Anerkennung, welchen kein noch so antijüdischer Gnostiker ihm absprechen konnte und wollte. So kommt jeder dieser drei Religionen in dem religiösen Entwiklungsprocesse, welchen die Menschheit auf dem ihr von der Religionsschichte vorgezeichneten Wege zu durchlaufen hatte, eine eigene Stelle zu, und die drei Principien, die die Stufe und Sphäre jeder Re-

igion bezeichnen, sind die wesentlichen und nothwendigen Momente, durch die sich der Begriff der Religion, um zu seiner wahren Bedeutung und allseitigen Bestimmtheit zu gelangen, so fortbewegt, daß das vorangehende Moment die nothwendige Voraussezung des folgenden ist, aber bendeswegen auch die untergeordneten Momente ihre immanente Wahrheit haben müssen.

Die drei Principien, die wir auf diese Weise auf die rei Religionen, welchen sie angehören, zurükgeführt haen, haben zunächst die gegenseitige Beziehung noch nicht, n welcher sie uns in den gnostischen Systemen erscheinen. Sie erhalten diese erst durch die zu diesen religionsgechichtlichen Elementen hinzukommende Religionsphilosophie. Welchen Character hat aber diese Philosophie selbst, wenn wir sie näher betrachten? Es zeigt sich uns bald, aß, so untergeordnet die Stelle ist, welche der heidnischen Religion in der ihr zugewiesenen Materie zukommt, so beeutend der Antheil ist, welchen sie an der, jene Elemente erbindenden und mit ihrem Geiste durchdringenden Philosophie hat. Diese geht von derselben Ansicht aus, die uch der heidnischen Religion in ihren verschiedenen Hauptormen, wenn auch mit verschiedenen Modificationen, doch n Allgemeinen immer auf dieselbe Weise zu Grunde liegt. Gott und Welt werden durch die Momente eines Processes vermittelt gedacht, der mehr oder minder den Characer eines durch physische Geseze bedingten Naturprocesses n sich trägt. Der Hauptunterschied besteht darin, daß ener Proceß entweder von oben nach unten, oder von unen nach oben, entweder vom Vollkommenen zum minder Vollkommenen, oder vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fortgeht. Die eine Richtung kann man im Allgeneinen Emanation, die andere Evolution nennen. Die eztere sezt als Erstes und Ursprüngliches ein Unvollkomnenes, das zwar alle Elemente einer höhern Entwiklung

in sich schließt, aber nur die unterste Grundlage für das höhere geistige Leben ist, das sich erst durch eine Reihe von Gestaltungen, in welchen das materielle Princip mit dem geistigen in fortgehendem Kampfe begriffen ist, entwikeln kann. Es ist dieß der Standpunct der griechischen Religion, die ebendeswegen an die Stelle einer Kosmogonie eine Theogonie sezt, und erst auf der höchsten Stufe den freien, seiner selbst sich bewußten Geist über die materielle Welt sich aufschwingen läßt. Die von dem Emanationsbegriff ausgehende Ansicht ist den orientalischen Religionssystemen eigen, die als erstes Princip den reinen selbstständigen Geist sezen, und die materielle Welt erst dadurch entstehen laßen, daß der Geist durch eine Reihe von Potenzen und Wesen, welche gleich Lichtstrahlen von ihm ausgehen, aber je mehr sie sich von ihm als dem Urlicht entfernen, an innerer Kraft verlieren, und der verdunkelnden Macht eines finstern Princips in sich Raum geben, mit der Materie in Verbindung kommt. Der Name Emanation bezeichnet allerdings diese Ansicht nur unvollkommen und einseitig, da sie sehr verschiedene Modificationen in sich begreift, und vor allem den Kosmogonien der indischen Religionssystemen nicht mit demselben Rechte die Emanations-Idee beigelegt werden kann, wie der zoroastrischen Lehre von Ormuzd und den Lichtwesen, in welchen er sich offenbart, immer aber werden wir als das Wesentlichste und Allgemeinste, das hier in Betracht kommt, dieß ansehen dürfen, daß die Vermittlung zwischen Geist und Materie, den beiden entgegengesezten Principien, auf irgend eine Weise vom Geiste aus geschieht. Der ewige absolute Geist objectivirt und individualisirt sich, er läßt einen Theil seines Wesens von sich ausgehen, und in die Gewalt der Materie kommen. Daher gehört auch die Vorstellung, nach welcher höhere Geister, die Seelen der Menschen, in Folge eines Falles aus der höhern Region, der

historische und philosophische, oder als Religionsgeschichte und Religionsphilosophie, im Wesen des Gnosticismus unterschieden haben, kommen hier zunächst die beiden Fragen in Betracht:

1. Welche Bestandtheile des materiellen Inhalts der gnostischen Systeme lassen sich auf die einzelnen Religionsformen zurückführen, die die religionsgeschichtliche Seite des Gnosticismus ausmachen?

2. Welchen Character trägt die über die historischen Elemente sich stellende, und sie in ein bestimmtes Verhältniß zu einander sezende Religionsphilosophie an sich?

Bei der Beantwortung der ersten Frage stellen sich uns sogleich die drei Principien dar, die neben dem höchsten absoluten Princip, der Gottheit, allen gnostischen Systemen gemein sind, die Materie, der Demiurg und Christus, und von selbst fällt dabei in die Augen, in welchem Verhältniß diese drei Principien zu den drei Religionen stehen, von welchen hier die Rede ist. Wie die christliche durch Christus, die jüdische durch den Demiurg repräsentirt ist, so kann der heidnischen nur die Materie übrig bleiben. Es entspricht dieß vollkommen der Stufenfolge, welche zwischen diesen drei Religionen angenommen wird. Wie die christliche über der jüdischen steht, so wird der jüdischen durchaus ein gewißer Vorzug vor der heidnischen zuerkannt. Nach dieser Ansicht wird daher auch die bekannte Classification, nach welcher die Gnostiker analog der trichotomischen Eintheilung des menschlichen Wesens in πνεῦμα, ψυχή, σάρξ, drei Menschenclassen unterscheiden, die der πνευματικοὶ, ψυχικοὶ, und ὑλικοὶ, oder χοϊκοὶ, auf die Anhänger der drei Religionen übergetragen. In diesem Sinne erklärten z. B. Valentin und Marcion die Juden für das Reich des Demiurg, die Heiden für das Reich der ὕλη, oder des Satan, die Christen als πνευματικοὺς für das Volk des höchsten Gottes. Wie die heidnische

sich auf die beiden äußersten Glieder des Gegensazes, Gott und die Materie, bezieht, verschiedene Gesichtspuncte unterscheiden. Indem das ewige absolute Wesen die unaussprechliche Stille, in welcher es die reine Identität mit sich selbst ist, und in dem Gedanken seiner selbst völlig aufgeht (*ἄῤῥητον*, *σιγή*, *ἔννοια*) abbricht, und sich aus dem unergründlichen, in sich verschlossenen Schooße (*βυθός*) zur Entfaltung der in ihm verborgenen Lebenskeime, zur Gestaltung eines besondern Daseyns erschließt, geht es ebendadurch aus der Abstractheit seines Wesens zur concreten Bestimmtheit über, es wird nun erst concreter, selbstbewußter Geist. Nur in diesem Sinne kann es genommen werden, wenn die gnostischen Systeme, und namentlich das valentinianische, das tiefsinnigste und durchdachteste, aus dem absoluten Wesen als erste Emanation den *Νοῦς* oder *Μονογενής*, und mit diesem auch den Logos hervorgehen lassen. Erst dadurch kommt der absolute Gott, der in der reinen Identität mit sich sich selbst unbegriffen bleibt, zum Begriff seines Wesens [4]). In dem *Νοῦς* oder *Μονογενής*, in welchem das göttliche Wesen sich selbst gegenübertritt, und sich zum Object macht, wird die absolute an sich seyende Substanz zum Subject. Es ist daher die Genesis des göttlichen Selbstbewußtseyns,

---

4) Vgl. Epiph. Haer. XXXI, 5., wo aus einer Schrift der Valentinianer angeführt wird: *ὁ αὐτοπάτωρ αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ περιεῖχε τὰ πάντα, ὄντα ἐν ἑαυτῷ ἐν ἀγνωσίᾳ.* Die *Ἔννοια* nenne man auch *σιγή*, *ὅτι δι' ἐνθυμήσεως χωρὶς λόγου τὰ πάντα τὸ μέγεθος* (das Absolute) *ἐτελείωσεν*. Vgl. Iren. contra haer. I, 1.1 (bei Epiph. a. a. O. c. 10.) wo von der Sige gesagt wird: *ἀποκυῆσαι Νοῦν ὅμοιόν τε καὶ ἴσον τῷ προβαλόντι, καὶ μόνον χωροῦντα τὸ μέγεθος τοῦ πατρός.* c. 2. *τὸν μὲν οὖν προπάτορα—γινώσκεσθαι μόνῳ λέγουσι τῷ ἐξ αὐτοῦ γεγονότι Μονογενεῖ, τουτέστι τῷ Νῷ.*

die auf eine der Form des menschlichen Bewußtseyns analoge Weise in den ersten aus der göttlichen Substanz heraustretenden Aeonen dargestellt wird, weswegen die Kirchenlehrer den Gnostikern nicht ohne Grund den Vorwurf machen, daß sie menschliche Formen und Zustände auf das göttliche Wesen übertragen. Dieselben Aeonen aber, in welchen die göttliche Substanz zum Subject wird, sind auch die göttlichen Ideen, nach welchen die Welt gestaltet und gebildet wird. Indem das göttliche Wesen sich selbst offenbar wird, offenbart es sich auch in der Welt, und die Aeonen, von Stufe zu Stufe aus der Idealwelt zur Realwelt herabsteigend, sind so zugleich die Träger und Vermittler der urbildlichen Formen für die materielle Welt. So untergeordnet auch die Stufe ist, auf welcher der Demiurg, der unmittelbare Bildner derselben, an die Reihe der Aeonen sich anschließt, so kann er doch der Welt, die sein Werk ist, keine andere Formen eindrüken, als nur solche, die er selbst von oben herab, durch die Vermittlung der höhern Ordnungen, empfangen hat. Zum Begriffe der Emanation, welchen wir hier festhalten müssen, gehört aber endlich auch dieß, daß das Emanirende in demselben Grade, in welchem es sich von seiner Urquelle entfernt, an Realität und Vollkommenheit verliert. Es ist auch dieß ein Gesichtspunct, aus welchem die Lehre von den Aeonen zu betrachten ist. Je tiefer die Reihe derselben herabsteigt, desto mehr gewinnt das dunkle Princip Macht über das lichte, der Geist ist in die Gewalt der Materie dahingegeben, und es beginnen schon hier die Leiden und Drangsale der Sophia-Achamoth, des lezten der Aeonen, welche die Valentinianer insbesondere mit so lebhaften Farben schilderten. So ist es immer wieder dieselbe Idee der Emanation, die sich uns unter verschiedenen Gesichtspuncten darstellt. Es betrifft jedoch alles dieß nur die Eine Seite des Systems, dem Emaniren und Hervorgehen

aus Gott aber muß auf der andern Seite auch wieder das Zurükgehen und Wiederaufgenommenwerden in die Einheit des göttlichen Wesens entsprechen, und zwischen diese beiden einander entgegengesezten Seiten fällt sodann noch der ganze Verlauf des leidensvollen Zustandes, in welchem das geistige Princip durch das materielle gebunden und beschränkt, und mehr und mehr von ihm überwältigt ist. Die Leiden der Sophia-Achamoth, die ganze Periode der Herrschaft des Demiurg, und selbst noch die irdische Erscheinung Christi sind die Momente, die hieher gehören, und ganz die Bestimmung haben, diesen Kampf der beiden Principien so sich entwikeln zu lassen, daß uns alle bedeutungsvollere Seiten desselben zur Anschauung kommen können. Was in der leidenden, schwerbedrängten Sophia-Achamoth, bei der Klarheit, mit welcher sie sich ihrer Abkunft aus der Geisterwelt bewußt ist, der unendliche Schmerz über die Bewältigung durch die Materie ist, ist in dem tief unter ihr stehenden Demiurg ein unfreier unklarer Zustand, in welchem das Bewußtseyn seines geistigen Elements nicht mehr mächtig ist, obgleich der Geist auf dieser untersten Stufe seiner Selbstentäußerung auch jezt nicht aufhört, sich durch alle Hemmungen und Gegenwirkungen der Materie hindurchzuarbeiten, bis er endlich, mit Einem Male alle Lichtkräfte in der Einheit des Bewußtseyns sammelnd, mit hellem Strahle hervorbricht, und auch die lezte Krisis, in welcher der Kampf der beiden Principien um so heftiger sich entzündet, je mehr der Moment der entschiedenen Scheidung gekommen ist, überwindend, auf der aufwärts führenden Bahn zum Lichtreich wieder emporstrebt, und alle, in welchen der göttliche Lichtfunke nicht völlig erloschen, die Sehnsucht nach der Erlösung und Befreiung aus den Banden der Materie aufs Neue erwacht ist, auf derselben Bahn hinaufführt. Es fällt von selbst in die Augen, daß diese ganze Sphäre, in welcher sich die gnosti-

[redacted]

ie bewegen, die doppelte Bahn, die sie hier
terwelt abwärts zur materiellen Welt, bis zur
schränkung und Verdunklung des lichten Prin-
as materielle, und dort von diesem äußersten
wärts zur höchsten Region des Lichtreichs be-
hren Typus in allen jenen Formen der alten
t, in welchen uns an Licht- und Sonnengott-
sovielen verwandten Göttergestalten, ein Ge-
hiedener Zustände, der Gegensaz von Licht und
Leben und Tod, von Kampf und Sieg, und
Reihe von Veränderungen, die das Natur-
inem jährlichen Wechsel durchläuft, als die
aller religiösen Anschauungen des Alterthums
gestellt wird. Die Grundidee und Grundan-
immer dieselbe, wenn auch gleich, was uns
Mythen der alten Religionen nur in der en-
nkten Sphäre des jährlichen Wechsels, des Na-
scheint, auf dem hohen speculativen Standpunct
hen Systeme, zum großen, die höchsten Princi-
egensäze, Gott und Welt, Geist und Materie,
Böses, Sünde und Erlösung, Abfall und Rük-
enden Gegensaz geworden ist. Was aber hier
ers hervorgehoben werden muß, ist die Iden-
eistigen Princips, das die gnostischen Systeme
en Wesen, die den Geist mit der Materie, und
n die Materie mit dem Geiste vermitteln sollen,
lassen. Wie sich der ewige absolute Geist in
nächst stehenden Aeonen objectivirt, so sind auch
brigen Wesen, die den Gegensaz zwischen den
ncipien vermitteln sollen, nur verschiedene For-
estalten, in welche der Geist nach den verschiedenen
es Verhältnißes zur Materie sich hüllt, um durch
Reihe dieser vermittelnden Momente, die er auf
n Wege seiner Selbstoffenbarung zu durchlaufen

hat, zur absoluten Einheit mit sich selbst zurükzukehren, und nun erst zum vollen Bewußtseyn derselben zu gelangen. Die ganze Ansicht der gnostischen Systeme muß nothwendig eine verfehlte seyn, wenn wir solche Wesen, welche, wie die Sophia-Achamoth, der Demiurg, Christus, die Wendepuncte des Systems sind, nur als einzelne für sich stehende Wesen betrachten, und ihr Verhältniß zu einander für ein zufälliges und äußerliches halten. Wie es derselbe Gegensaz und Kampf zwischen Geist und Materie ist, der sich durch das ganze System hindurchzieht, so ist es auch derselbe Geist, der hier als die leidende und seufzende Achamoth, dort als der beschränkte, bewußtlos handelnde Demiurg, und dann wieder als der mit dem hellsten Lichte des geistigen Bewußtseyns in die sinnliche Ordnung der Dinge eintretende Christus erscheint, derselbe Geist, der in allen pneumatischen Wesen, wenn sie, wie es die Aufgabe der Gnosis ist, sich der Verwandtschaft und Identität des concreten individuellen Lebens mit dem höchsten Princip des geistigen Lebens bewußt werden, sich mit sich selbst vermittelt und zum Bewußtseyn seiner selbst kommt. Selbst in solchen gnostischen Systemen, welche, wie das marcionitische, durch ihren vorherrschenden Dualismus dieses durch alles sich hindurchziehende Band der Identität völlig zerrissen zu haben scheinen, läßt es sich doch, wie sich später zeigen wird, nicht ganz verkennen.

Ist der Begriff der Gnosis auf die hier versuchte Weise bestimmt, so kann auch die Frage über ihren Ursprung einfacher und bestimmter aufgefaßt und beantwortet werden. Die Gnosis nimmt, wie wir gesehen haben, ihren materiellen Inhalt aus den historisch gegebenen Religionen, und hat es ihrem eigentlichen Begriffe nach mit der Untersuchung und Bestimmung des Verhältnisses zu thun, in welchem jene historischen Elemente zu einander stehen.

Daraus folgt von selbst, daß die Gnosis nur auf einem solchen Boden entstehen konnte, auf welchem bereits Elemente aus verschiedenen Religionen in gegenseitige Berührung gekommen waren. Wenn wir daher auch, um den Ursprung der Gnosis zu erforschen, über die christliche Periode zurükgehen können, sofern der christliche Inhalt der Gnosis nur ein einzelnes, nicht wesentlich nothwendiges Element derselben ist, so werden wir dagegen um so mehr, durch den Begriff der Gnosis selbst, auf das Gebiet der jüdischen Religionsgeschichte hingewiesen. Die ersten Elemente der Gnosis konnten daher nur da sich bilden, wo die jüdische Religion mit der heidnischen Religion und Philosophie in ein solches Verhältniß kam, daß man sich gedrungen fühlte, auf beiden Seiten ein immanentes Princip der Wahrheit anzuerkennen, und sich ebendadurch auch die Aufgabe gestellt sah, was man auf beiden Seiten als wahr anerkannte, in einen bestimmtern innern Zusammenhang zu bringen, und auf Ein Princip zurükzuführen. Es geschah dieß, wie bekannt ist, unter denjenigen Juden, die ausserhalb ihres Vaterlandes in Verhältnisse kamen, in welchen sie zwar stets Juden blieben, aber zugleich so manches ablegen und mildern mußten, was sonst zu dem schroffen, streng abgeschlossenen Wesen des Judenthums gehörte, und in einen Kreis sich hineingestellt sahen, in welchem sie dem Einflusse neuer Ideen und Ansichten sich zu öffnen nicht umhin konnten, so wenig auch dadurch die hohe Verehrung gegen die väterliche Religion geschwächt werden sollte. Mit Recht hat man daher, um die Erscheinungen der christlichen Gnosis genetisch zu erklären, auf Philo, als den treuesten Repräsentanten der alexandrinischen Religionsphilosophie besonderes Gewicht gelegt. Die schon oben aus der Neander'schen Darstellung hervorgehobenen Ideen und Ansichten Philos, mit welchen, zumal wenn man ins

Einzelne gehen wollte, aus den Schriften Philos noch manches andere zusammengestellt werden könnte, geben den deutlichsten Beweis der nahen Verwandtschaft des philonischen und christlich-gnostischen Standpuncts. Die eigentliche Ursache dieses Verwandtschafts-Verhältnisses aber können wir nur darin finden, daß Philo, als Platoniker, aus der heidnischen Religion und Philosophie Ideen aufnahm, die ihm die jüdische Religion in so vielen Beziehungen in einem ganz andern Lichte erscheinen lassen mußten, als sie den gewöhnlichen Juden erschien. Die platonische Idee der Gottheit, als des absoluten Geistes, des über alles Endliche und menschlich Beschränkte in unendlicher Ferne erhabenen Wesens [5]), die damit eng

5) Diese Idee ist es neben der platonischen Ideenlehre vorzüglich, in welcher der Platonismus durch die Vermittlung der alexandrinischen Religions-Philosophie auf den Gnosticismus eingewirkt hat, die Idee, daß die höchste Gottheit in keiner unmittelbaren Beziehung zu dem Endlichen stehen könne. Alle jene vermittelnde Wesen, die die Gnostiker in so großer Zahl in den weiten Zwischenraum zwischen Gott und die geschaffene Welt eintreten lassen, haben in dieser Idee ihren Grund und Ursprung. Plato selbst hat diese Idee in seinem Timäus seiner Lehre von der Menschenschöpfung besonders so zu Grunde gelegt, daß wir in mehreren gnostischen Systemen in Beziehung auf diese Lehre eigentlich nur ein Nachbild der platonischen Darstellung sehen. Es gehört hieher die Stelle im Timäus S. 41., wo Plato den höchsten Gott, den δημιουργός und πατήρ, zu den Göttern sprechen läßt: „damit Sterbliches ist, und dieses All wirklich das All des Ganzen, wendet ihr euch nach eurer Natur zur Schöpfung der Geschöpfe, ahmet die Macht nach, die ich bei eurer Schöpfung geoffenbart habe. Soweit in ihnen etwas dem Unsterblichen gleichnamiges seyn soll, etwas Göttliches und Beherrschendes, sofern sie stets der Gerechtigkeit und euch gehorchen wollen, will ich den Samen und das Princip da-

zusammenhängende, aus platonischen Elementen gebildete Lehre vom Logos, als dem nothwendigen Organ aller

---

von mittheilen. Im Uebrigen werdet ihr, mit dem Unsterblichen Sterbliches zusammenwebend, die Schöpfer der Geschöpfe." Vgl. S. 66.: „Der Schöpfer des Göttlichen war er selbst, die Hervorbringung des Sterblichen aber überließ er den von ihm Erzeugten, welche ihn nachahmend den unsterblichen Anfang der Seele nahmen, aber ihn sodann mit einem sterblichen Körper umgaben, und noch ein anderes Princip der Seele beifügten, das sterbliche, das gewaltige und nothwendige Affectionen in sich hat." Man könnte leicht versucht seyn, eine noch grössere Uebereinstimmung zwischen der platonischen Lehre, wie sie im Timäus vorgetragen ist, und den gnostischen Systemen vorauszusezen. Gott der Urvater, die Intelligenz (νοῦς), die Seele mit ihrer auf die pythagoreische Zahl und den Gegensaz der Einheit und Zweiheit zurükzuführenden Doppelnatur, und die Materie scheinen dieselben Principien in beiden zu seyn, und denselben Gegensaz zwischen Geist und Materie zu bilden. Allein beide Begriffe haben bei Plato nicht dieselbe Bedeutung. Wie wir auch die Materie nehmen, so ist doch der platonische Gott nicht der Geist schlechthin im Gegensaz gegen die Materie, sondern ein mit Selbstbewußtseyn nach bestimmten Begriffen und Zwecken handelnder Weltschöpfer (wie er um so mehr zu nehmen ist, wenn Plato nach Böckh über die Bildung der Weltseele im Timäos des Platon, in den von Daub und Creuzer herausg. Studien Bd. 3. S. 1. f., die Materie sich nicht als etwas selbstständiges gedacht, und sich der Erklärung, wie das Materielle der Körper entstehe, gänzlich enthalten hat). Wenn aber auch die Idee eines persönlich gedachten Wesens mehr nur der mythischen Darstellung angehören sollte, so ist doch der Gegensaz zwischen Geist und Materie dadurch anders bestimmt, daß beide nicht als zwei feindliche Mächte, von welchen die eine die andere überwältigt und gefangen nimmt, sondern als zwei harmonisch zusammenwirkende Kräfte gedacht werden, weswegen

göttlichen Offenbarungen, der so streng durchgeführte, die ganze Welt- und Lebens-Ansicht bestimmende und bedingende Gegensaz der beiden Principien, des Geistigen

---

die Welt ganz im Gegensaz gegen die gnostische Ansicht als Kunstwerk betrachtet wird. Vgl. S. 68.: ὁ τοῦ καλλίστου τε καὶ ἀρίστου δημιουργὸς τὸν αὐτάρκη τε καὶ τὸν τελεώτατον θεὸν ἐγέννα, χρώμενος μὲν ταῖς περὶ ταῦτα αἰτίαις ὑπηρετούσαις, τὸ δὲ εὖ τεκταινόμενος ἐν πᾶσι τοῖς γιγνομένοις αὐτός. Vgl. den Schluß des Timäus: καὶ δὴ καὶ τέλος περὶ τοῦ παντὸς νῦν ἤδη τὸν λόγον ἡμῖν φῶμεν ἔχειν· θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῶα λαβὼν καὶ ξυμπληρωθεὶς ὅδε ὁ κόσμος, οὕτω ζῶον ὁρατὸν καὶ ὁρατὰ περιέχον εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητὸς, μέγιστος καὶ ἄριστος, κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν, εἷς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὤν. Es ist schon hier derselbe Gegensaz, in welchen später der Neuplatonismus zum Gnosticismus trat. Ebenso antignostisch ist die Bedeutung, die im Zusammenhang mit der Idee eines freien Weltschöpfers der Idee der Freiheit überhaupt gegeben wird (vgl. Tim. S. 41.: γένεσις πρώτη τεταγμένη μία πᾶσιν, ἵνα μή τις ἐλαττοῖτο. S. 42.: διαθεσμοθετήσας πάντα αὐτοῖς ταῦτα, ἵνα τῆς ἔπειτα εἴη κακίας ἑκάστων ἀναίτιος, ἔσπειρε τοὺς μὲν εἰς γῆν, τοὺς δ' εἰς σελήνην, τοὺς δ' εἰς τἄλλα, ὅσα ὄργανα χρόνου). Daher darf auch in dieser Beziehung dem Platonismus kein zu unmittelbarer Einfluß auf den Gnosticismus im Ganzen zugeschrieben werden. Uebrigens enthält der Platonismus auch wieder Ideen, die die im Timäus enthaltene Ansicht so modificiren, daß der Platonismus von dieser Seite betrachtet, in einem näheren Verhältniß zur Gnosis erscheint. Alle Materie hat, wenn auch die Materie nicht das Princip des Bösen ist, doch einen den Geist beschwerenden, verdunkelnden und verunreinigenden Einfluß, und die Idee eines Falles der Seelen ist, so wenig sie auch im Timäus hervortritt, doch nicht minder platonisch. Die speciellere Einwirkung des Platonismus kann erst bei den einzelnen gnostischen Systemen nachgewiesen werden.

und Materiellen, des Idealen und Realen, diese Ideen vorzüglich bildeten den Inhalt einer Religionsphilosophie, welcher gegenüber das Judenthum nach seinem gewöhnlichen äusserlichen Sinne nur auf einer untergeordneten Stufe erschien, von welcher aus es erst höher gehoben werden mußte, um dem neugewonnenen religiösen Bewußtseyn auf eine würdige Weise zu entsprechen. Die Ausgleichung dieser beiden Elemente, des philosophischen und historischen, welche beide zusammen auf diesem neuen Standpunct den wesentlichen Inhalt des religiösen Bewußtseyns ausmachten, fand man in der Allegorie, dem sinnreich gewählten Mittel, um dem starren Buchstaben einen neuen Geist einzuhauchen, um, was zunächst die Sache selbst zu seyn schien, in eine bloße Form zu verwandeln, in eine bildliche Form, in welcher nun die Ideen, von welchen man sich nicht mehr trennen konnte, die man aber doch nur durch die Vermittlung der heiligen Religionsschriften, als sein wahres Eigenthum betrachten zu können glaubte, als der wahre geistige Inhalt derselben sich reflectirten. Es gab daher nun ein doppeltes Judenthum, ein höheres und niederes, ein geistiges und sinnliches, ein esoterisches und exoterisches. Die Einheit beider sollte zwar darin bestehen, daß sie sich nur wie Geist und Buchstabe, wie Seele und Leib, wie Inhalt und Form zu einander verhielten, aber es war doch auch so ein Unterschied gesezt, welcher noch weiter führen mußte. Sobald die Allegorie ihr Ansehen verlor, was nothwendig geschehen mußte, wenn man nicht mehr dasselbe Interesse haben konnte, die jüdische Religion als die absolut wahre geltend zu machen, während dagegen die Ideen selbst, die die Allegorie als künstliche Vermittlerin des Speculativen und Historischen hervorgerufen hatten, dieselbe Herrschaft über die Geister ausübten, war ebendadurch das Judenthum auf eine Stufe herabgesunken, auf welcher es nur für eine

untergeordnete und unvollkommene, nur vermittelnde und vorbereitende Form der Religion gehalten werden konnte. Dieß ist es, was sich uns schon vom philonischen Standpunct aus für die genetische Erklärung der Gnosis ergibt. Wie aber schon das Daseyn der Allegorie bei Philo in die vorphilonische Zeit zurükweist, so begegnen uns in derselben Zeit auch andere Erscheinungen, welche sehr beachtenswerthe Momente darbieten. Schon die alexandrinische Uebersezung des A. T., diese älteste Urkunde der alexandrinisch-jüdischen Bildung, zeugt in mehreren Stellen, in welchen sie von dem hebräischen Text auffallend abweicht, von einer Ansicht, welche Gott nicht auf dieselbe Weise, wie die göttliche Wirksamkeit in den hebräischen Büchern des A. T. dargestellt ist, sichtbar und unmittelbar in die sinnliche Welt einwirken läßt, sondern das Wesen Gottes für durchaus unsichtbar und übersinnlich hält [6]. Schon damals muß demnach unter den alexandrinischen Juden durch den Einfluß, welchen fremde Ideen auf sie gewannen, das Streben erwacht seyn, ihren alttestamentlichen Begriff von dem Wesen Gottes soviel möglich zu idealisiren, was sodann die nothwendige Folge hatte, daß man in demselben Verhältniß, in welchem man das Wesen Gottes zurüktreten ließ, um so mehr Gewicht auf die, die göttliche Wirksamkeit vermittelnden, göttlichen Kräfte und höheren Geister legte. Daher die auch aus neutestamentlichen Stellen bekannte alexandrinische Vorstellung, daß selbst das Gesez nicht unmittelbar von Gott selbst, sondern nur durch die Vermittlung von Engeln geoffenbart worden sey. Bestimmtere Beweise derselben immer mehr sich befestigenden und ausbildenden Geistesrichtung finden

---

6) Vgl. Gfrörer Geschichte des Urchristenthums I. Bd. Philo und die alexandrinische Theosophie 2ter Th. Stuttgart 1831. S. 8. f.

wir in den Apokryphen des A. T., und unter diesen vor allem in dem merkwürdigen Buche der Weisheit. Alle Speculation über das Verhältniß Gottes zur Welt, schloß die althebräische Vorstellung von Gott einfach dadurch aus, daß sie das höchste Princip des göttlichen Wirkens in den schlechthin gebietenden Willen des persönlich gedachten Gottes sezte. Mit dieser, zwar erhabenen, aber kindlich einfachen Vorstellung konnte man sich jedoch nicht mehr begnügen, sobald man das Bedürfniß fühlte, das Verhältniß Gottes zur Welt zum Gegenstand einer gewissen Reflexion zu machen. Der durch sein bloßes Machtwort gebietende und hervorbringende Wille Gottes mußte doch wenigstens durch die, die Thätigkeit Gottes bestimmenden und bedingenden, Ideen des göttlichen Geistes vermittelt gedacht werden. So bildete sich die Idee einer vorweltlichen, die Gottheit auf allen ihren Wegen begleitenden, ihr ganzes Thun und Wirken vermittelnden göttlichen Weisheit, wie wir sie schon in demjenigen Buche des A. T., in welchem sich uns am meisten die bei dem Hebräer erwachende Thätigkeit des reflectirenden Verstandes darlegt, in den Sprüchen Salomos, als das Princip und Organ der weltbildenden Wirksamkeit Gottes finden. Diese Idee wurde nun auch bei den alexandrinischen Juden der Mittelpunct aller speculativen Ideen, welchen sie bei sich Eingang gestatteten. An sie schloß sich so natürlich an, was sie aus der in Alexandrien herrschenden platonischen Philosophie sich aneignen, und mit ihren alttestamentlichen Religionslehren verbinden zu können glaubten. Dieselbe Stelle, die in der platonischen Philosophie die Lehre von den Ideen einnimmt, erhielt nun in der alexandrisch-jüdischen Religionsphilosophie die Lehre von der göttlichen Weisheit, oder dem göttlichen Logos, als dem lebendigen Inbegriff aller göttlichen Ideen, dem Träger der Idealwelt, dem Organ aller göttlichen Thätigkeit, dem

Princip, durch welches in der Welt überhaupt, wie im Leben des Menschen die Superiorität des Geistes über die Materie bedingt ist. In welchem Zusammenhang aber diese Idee mit der Genesis der gnostischen Systeme steht, ist schon daraus zu ersehen, daß alle jene höheren Aeonen, die aus dem Wesen der sich selbst offenbarenden und objectivirenden Gottheit hervorgehen, im Grunde nichts anders sind, als eine Explication des ursprünglichen Logosbegriffs. Je größer daher der Antheil ist, welchen das Buch der Weisheit an der Entwiklung und Ausbildung einer Idee hat, in welcher jüdische und heidnische Elemente so innig mit einander verschmolzen, um so wichtiger ist auch die Bedeutung, die ihm schon in dieser Hinsicht in der Untersuchung unserer Frage zukommt. Was aber dabei noch besonders in Betracht kommt, ist die eigene Art und Weise, wie die Weisheit schon hier im Kampfe mit einem ihr widerstrebenden feindlichen Princip erscheint. Im zehnten Kap. v. 1. f. zeigt der Verfasser aus der ältesten Geschichte des Menschengeschlechtes und des israelitischen Volkes, wie die Weisheit wirke. „Sie war es", wird gesagt, „die den Erstgeschaffenen, den Vater der Welt, noch allein seyend, bewahrte, und nachher ihn herauszog aus seiner Uebertretung, und ihm Kraft gab, über alles zu herrschen. Von ihr fiel jener Ungerechte (Kain) ab, in seinem Zorn, und als die Erde um seinetwillen überfluthet wurde, war es wiederum die Weisheit, die sie rettete, indem sie auf geringem Holze den Gerechten durch die Fluthen steuerte. Sie war es auch, die, als die Völker in einmüthiger Bosheit zusammenstimmten, den Gerechten (Abraham) fand, ihn unsträflich vor Gott bewahrte, und, bei zärtlicher Kindesliebe, stark erhielt. Sie war es, die den Gerechten (Loth), als die Gottlosen umkamen, rettete, daß er dem Feuer entfloh, welches auf die Feuerstätte herabfiel: sie rettete die, welche sie pflegten, aus Mühseligkeit. Sie

zusammenhängende, aus platonischen Elementen gebildete Lehre vom Logos, als dem nothwendigen Organ aller

---

von mittheilen. Im Uebrigen werdet ihr, mit dem Unsterblichen Sterbliches zusammenwebend, die Schöpfer der Geschöpfe." Vgl. S. 66.: „Der Schöpfer des Göttlichen war er selbst, die Hervorbringung des Sterblichen aber überließ er den von ihm Erzeugten, welche ihn nachahmend den unsterblichen Anfang der Seele nahmen, aber ihn sodann mit einem sterblichen Körper umgaben, und noch ein anderes Princip der Seele beifügten, das sterbliche, das gewaltige und nothwendige Affectionen in sich hat." Man könnte leicht versucht seyn, eine noch grössere Uebereinstimmung zwischen der platonischen Lehre, wie sie im Timäus vorgetragen ist, und den gnostischen Systemen vorauszusezen. Gott der Urvater, die Intelligenz (νοῦς), die Seele mit ihrer auf die pythagoreische Zahl und den Gegensaz der Einheit und Zweiheit zurükzuführenden Doppelnatur, und die Materie scheinen dieselben Principien in beiden zu seyn, und denselben Gegensaz zwischen Geist und Materie zu bilden. Allein beide Begriffe haben bei Plato nicht dieselbe Bedeutung. Wie wir auch die Materie nehmen, so ist doch der platonische Gott nicht der Geist schlechthin im Gegensaz gegen die Materie, sondern ein mit Selbstbewußtseyn nach bestimmten Begriffen und Zweken handelnder Weltschöpfer (wie er um so mehr zu nehmen ist, wenn Plato nach Böckh über die Bildung der Weltseele im Timäos des Platon, in den von Daub und Creuzer herausg. Studien Bd. 3. S. 1. f., die Materie sich nicht als etwas selbstständiges gedacht, und sich der Erklärung, wie das Materielle der Körper entstehe, gänzlich enthalten hat). Wenn aber auch die Idee eines persönlich gedachten Wesens mehr nur der mythischen Darstellung angehören sollte, so ist doch der Gegensaz zwischen Geist und Materie dadurch anders bestimmt, daß beide nicht als zwei feindliche Mächte, von welchen die eine die andere überwältigt und gefangen nimmt, sondern als zwei harmonisch zusammenwirkende Kräfte gedacht werden, weswegen

werdenden Welt bestehen muß, der Grundtypus ist immer derselbe, eine Dualität von Principien, in deren Gegensaz das Gute und Reine nur kämpfend und ringend sich entwikeln kann. Alles, was auf diese Weise mit den Ideen und Lehren des A. T. verbunden wurde, und den einfachen theokratischen Gang der alttestamentlichen Religionsgeschichte Entwiklungsgesezen unterwarf, an welchen die Speculation größern oder geringern Antheil nahm, bildet in demselben Verhältniß einen Uebergang zu den Erscheinungen des Gnosticismus, in welchem nun erst das Judenthum eine ganz andere Form und Gestalt erhielt. Je mehr sich das alexandrinische Judenthum von dem gewöhnlichen unterschied, desto ähnlicher wurde es der gnostischen Religionsphilosophie. Schon bei Philo sehen wir daher das alexandrinische Judenthum zu dem gewöhnlichen in einen ganz analogen Gegensaz treten, wie in den Systemen der Gnostiker das speculative Element über das historische sich stellt. Aber wir dürfen ja überdieß nicht blos bei demjenigen stehen bleiben, was wir in den Schriften Philo's und in den Apokryphen finden. Ein noch auffallenderes Zeugniß der Umgestaltung, die das Judenthum bereits erfahren hatte, gibt uns das in jedem Falle vorphilonische, ohne Zweifel aber in eine weit ältere Zeit zurükgehende Daseyn der beiden merkwürdigen Secten, der Therapeuten und Essener. Sie bekannten sich zwar zur jüdischen Religion, hatten sogar eine ganz ausgezeichnete Verehrung gegen Moses, den großen göttlichen Gesezgeber, beobachteten gewisse Institutionen der väterlichen Religion, wie namentlich die Sabbathsfeier und den Beschneidungsritus, mit der größten Gewissenhaftigkeit, verwarfen aber auf der andern Seite alle Thieropfer und den ganzen damit zusammenhängenden Tempelcultus auf eine so entschiedene Weise, daß wir dadurch einen sehr bestimmten Begriff von dem Gegensaz, welchen sie als Ju-

den gegen das gewöhnliche Judenthum bildeten, erhalten. Als die innere Ursache aber, die diesen tiefeingreifenden Gegensaz hervorgerufen hatte, tritt uns auch hier wieder die pythagoreisch-platonische Ansicht entgegen, die sich durch alle diese religiösen Erscheinungen, deren Verhältniß wir hier zu bestimmen suchen, als das geistige, einen innern tiefern Zusammenhang bewirkende Element hindurchzieht, und sich auch bei den Therapeuten und Essenern durch die hohe überschwängliche Idee von dem unsichtbaren, unbegreiflichen, absolut reinen Lichtwesen der Gottheit, durch die Lehre von gewissen Mittelwesen, die die große Kluft zwischen Gott und Welt auf irgend eine Weise ausfüllen sollen (wie ja die Essener insbesondere auf die Lehre von den Engeln das größte Gewicht legten), durch den streng durchgeführten Gegensaz zwischen Geist und Materie, und durch die damit zusammenhängenden Vorstellungen und practischen Grundsäze characterisirt. Wie bei Philo die Allegorie als ein schwaches Band erscheint, um die beiden Seiten, in welche sich nun das Judenthum getrennt hatte, das speculative, pneumatische, und das historisch gegebene, buchstäbliche zusammenzuhalten, so konnte es auch bei den Therapeuten und Essenern nicht anders seyn, aber es scheint bei ihnen sogar schon ein noch größerer Riß geschehen zu seyn. Hielten sie ihre Opfer-Ansicht consequent fest, so mußten sie, wie es scheint, einen großen Theil der mosaischen Institutionen als fremdartige Bestandtheile, als eine erst im Laufe der Zeit entstandene Verfälschung der ächten väterlichen Religion betrachten, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß Ansichten über wahres und falsches Judenthum, über das Verhältniß von Tradition und Schrift, wie wir sie bei den Ebioniten finden, schon ihnen angehörten. War aber einmal die ursprüngliche, von Alters her überlieferte Ansicht vom Wesen und Character der jüdischen Religion so wesentlich eine andere geworden, war

auch nur bei einem Theile des Mosaismus der Anspruch auf göttlichen Ursprung so in Zweifel gezogen oder gerade zu geläugnet, wie wir es hier bereits finden, welcher geringe Schritt blieb noch übrig, um das Judenthum vollends auf die Stufe in dem religiösen Entwiklungsgang der Menschheit herabzusezen, die ihm die Gnostiker anzuweisen pflegten? Dieser weitere Schritt müßte eine nothwendige Folge des Einflusses seyn, welchen das Christenthum als ein neu hinzukommendes Element der religiösen Entwiklung gewann. Je geneigter man an sich schon war, über die beschränkte Sphäre des gewöhnlichen Judenthums hinauszugehen, mit desto größerem Interesse mußte man eine Religion aufnehmen, die sich selbst als die Ergänzung und Vollendung dessen ankündigte, was das Judenthum noch mangelhaft und unvollendet gelassen hatte. Die mit dem Judenthum bereits verbundene, speculative Religionsphilosophie enthielt so vieles in sich, woran sich gerade die eigenthümlichsten Lehren des Christenthums auf eine höchst befriedigende Weise anschließen konnten. Es kam nur darauf an, demjenigen, was aus dem eigenthümlichen Inhalt des Christenthums aufgenommen wurde, eine solche Form und Gestalt zu geben, daß es mit dem Uebrigen zu einer Einheit verbunden, und durch denselben Grundtypus bestimmt wurde, welchen der das Ganze beherrschende Gegensaz der beiden Principien, Geist und Materie, demselben aufdrükte. Dieß ergab sich jedoch von selbst, da die Ideen, ihrem abstracten Inhalte nach gedacht, immer dieselben blieben, und sich nur in ihrer concreten Erscheinung anders gestalteten. Wie sie zuvor durch die alexandrinische Allegorie in die Farbe des Judenthums getaucht worden waren, so trugen sie nun das Gepräge des Christenthums an sich. Aber eben diese concretere Gestaltung war zugleich auch ihrem Inhalte nach ihre weitere Fortbil-

wir in den Apokryphen des A. T., und unter diesen vor allem in dem merkwürdigen Buche der Weisheit. Alle Speculation über das Verhältniß Gottes zur Welt, schloß die althebräische Vorstellung von Gott einfach dadurch aus, daß sie das höchste Princip des göttlichen Wirkens in den schlechthin gebietenden Willen des persönlich gedachten Gottes sezte. Mit dieser, zwar erhabenen, aber kindlich einfachen Vorstellung konnte man sich jedoch nicht mehr begnügen, sobald man das Bedürfniß fühlte, das Verhältniß Gottes zur Welt zum Gegenstand einer gewissen Reflexion zu machen. Der durch sein bloßes Machtwort gebietende und hervorbringende Wille Gottes mußte doch wenigstens durch die, die Thätigkeit Gottes bestimmenden und bedingenden, Ideen des göttlichen Geistes vermittelt gedacht werden. So bildete sich die Idee einer vorweltlichen, die Gottheit auf allen ihren Wegen begleitenden, ihr ganzes Thun und Wirken vermittelnden göttlichen Weisheit, wie wir sie schon in demjenigen Buche des A. T., in welchem sich uns am meisten die bei dem Hebräer erwachende Thätigkeit des reflectirenden Verstandes darlegt, in den Sprüchen Salomos, als das Princip und Organ der weltbildenden Wirksamkeit Gottes finden. Diese Idee wurde nun auch bei den alexandrinischen Juden der Mittelpunct aller speculativen Ideen, welchen sie bei sich Eingang gestatteten. An sie schloß sich so natürlich an, was sie aus der in Alexandrien herrschenden platonischen Philosophie sich aneignen, und mit ihren alttestamentlichen Religionslehren verbinden zu können glaubten. Dieselbe Stelle, die in der platonischen Philosophie die Lehre von den Ideen einnimmt, erhielt nun in der alexandrisch-jüdischen Religionsphilosophie die Lehre von der göttlichen Weisheit, oder dem göttlichen Logos, als dem lebendigen Inbegriff aller göttlichen Ideen, dem Träger der Idealwelt, dem Organ aller göttlichen Thätigkeit, dem

Grundformen, in welchen die Idee der Religion sich re lisirte, das Heidenthum, Judenthum und Christenthum nach ihrem äussern und innern Verhältniß zu einander, die Begriffe und Formen bildeten nun die integrirenden Momente

Wir werden, wie oben bemerkt worden ist, um de Ursprung der Gnosis zu erklären, zunächst auf ein Reli gions-Gebiet zurükgeführt, in welchem die jüdische Re ligion mit der heidnischen Religion und Philosophie i Berührung kam. Es ist dieß noch nicht die christliche Gno sis, um aber die Gnosis in ihrem wahren Wesen und Prin cip aufzufassen, müssen wir, das Wesentliche und minde Wesentliche trennend, in der Entstehung der Gnosis selbs verschiedene Momente unterscheiden. Wenn daher auc die christliche Gnosis die Vollendung der Gnosis ist, s ist doch das christliche Element der Gnosis kein so wesent liches, daß nicht die Gnosis auch ohne dieses Element im mer noch Gnosis wäre. Wie wir aber vom christlichen E lement abstrahiren können, so können wir auch noch weiter gehen, und auch das jüdische nicht gerade als ein wesent liches Element der Gnosis betrachten. Denn wenn auch die Gnosis, sofern sie Religionsgeschichte ist, das Juden thum und Christenthum als historische Elemente in sich aufnimmt, so ist doch das, die gegebenen historischen Elemente zur Einheit verknüpfende, Princip immer nur jene über die Religionsgeschichte sich stellende Religions philosophie, die weder jüdischen noch christlichen Ursprungs ist. Sie gehört vielmehr, wie schon gezeigt worden ist, ihrem Princip nach, dem Gebiete der heidnischen Religion und Philosophie an, konnte nur auf diesem entstehen, und ist selbst als das Eigenthümlichste zu betrachten, wodurch sich die heidnische Religion von der jüdischen und christli chen unterscheidet. Denn nichts anderes greift so tief in das Wesen dieser Religionen ein, als der Unterschied zwischen einem, in freier ethischer Persönlichkeit über der

war es, die den vor seines Bruders Zorn flüchtigen Gerechten (Jakob) auf geraden Wegen leitete, ihm das Reich Gottes zeigte, und ihm die Erkenntniß des Heiligen gab, und ihn im harten Kampfe belohnte. Sie war es, die den verkauften Gerechten (Joseph) nicht verließ, sondern ihn vor der Sünde behütete, mit ihm in den Kerker hinabstieg, und ihn in Banden nicht verließ, bis sie ihm zubrachte das Scepter des Königreichs und Gewalt über seine Unterdrüker. Sie war es, die ein heiliges Volk und unsträfliches Geschlecht erlöste von den bedrängenden Völkern. Sie ging ein in die Seele des Dieners Gottes, und widerstand furchtbaren Königen durch Wunder und Zeichen, sie gab den Heiligen den Lohn ihrer Arbeit, leitete sie auf wunderbarem Wege, und war ihnen Schirm am Tage und Sternenlicht bei Nacht. Sie ließ ihre Werke gelingen durch die Hand des heiligen Propheten." — Auf dieselbe Weise, wie hier die Weisheit von Geschlecht zu Geschlecht, von Periode zu Periode, bewahrend und errettend in die Entwiklungsgeschichte der Menschheit eingreift, ist sie auch in den Systemen der Gnostiker das Princip, das mit der Macht des Bösen in stetem Kampfe begriffen, doch immer siegreich hindurchdringt, und sich ein pneumatisches Geschlecht durch alle Wechsel des Gegensazes zwischen Licht und Finsterniß erhält, wie ja auch der Verfasser des Buches der Weisheit (7, 22.) von ihr rühmt, daß sie von Geschlecht zu Geschlecht in heilige Seelen herabsteige und Gottesfreunde und Propheten bilde. Ja, wenn auch der fortgehende Gegensaz gegen die widerstrebende Macht des Bösen, mit welcher die Weisheit in der Geschichte der Patriarchen und des israelitischen Volkes zu kämpfen und zu ringen hat, noch sehr verschieden ist von den Leiden und Drangsalen, die sie als Sophia-Achamoth in dem feindlichen Conflict der beiden entgegengesezten Principien, des Geistes und der Materie, in der

werdenden Welt bestehen muß, der Grundtypus ist immer derselbe, eine Dualität von Principien, in deren Gegensaz das Gute und Reine nur kämpfend und ringend sich entwikeln kann. Alles, was auf diese Weise mit den Ideen und Lehren des A. T. verbunden wurde, und den einfachen theokratischen Gang der alttestamentlichen Religionsgeschichte Entwiklungsgesezen unterwarf, an welchen die Speculation größern oder geringern Antheil nahm, bildet in demselben Verhältniß einen Uebergang zu den Erscheinungen des Gnosticismus, in welchem nun erst das Judenthum eine ganz andere Form und Gestalt erhielt. Je mehr sich das alexandrinische Judenthum von dem gewöhnlichen unterschied, desto ähnlicher wurde es der gnostischen Religionsphilosophie. Schon bei Philo sehen wir daher das alexandrinische Judenthum zu dem gewöhnlichen in einen ganz analogen Gegensaz treten, wie in den Systemen der Gnostiker das speculative Element über das historische sich stellt. Aber wir dürfen ja überdieß nicht blos bei demjenigen stehen bleiben, was wir in den Schriften Philo's und in den Apokryphen finden. Ein noch auffallenderes Zeugniß der Umgestaltung, die das Judenthum bereits erfahren hatte, gibt uns das in jedem Falle vorphilonische, ohne Zweifel aber in eine weit ältere Zeit zurükgehende Daseyn der beiden merkwürdigen Secten, der Therapeuten und Essener. Sie bekannten sich zwar zur jüdischen Religion, hatten sogar eine ganz ausgezeichnete Verehrung gegen Moses, den großen göttlichen Gesezgeber, beobachteten gewisse Institutionen der väterlichen Religion, wie namentlich die Sabbathsfeier und den Beschneidungsritus, mit der größten Gewissenhaftigkeit, verwarfen aber auf der andern Seite alle Thieropfer und den ganzen damit zusammenhängenden Tempelcultus auf eine so entschiedene Weise, daß wir dadurch einen sehr bestimmten Begriff von dem Gegensaz, welchen sie als Ju-

den gegen das gewöhnliche Judenthum bildeten, erhalten. Als die innere Ursache aber, die diesen tiefeingreifenden Gegensaz hervorgerufen hatte, tritt uns auch hier wieder die pythagoreisch=platonische Ansicht entgegen, die sich durch alle diese religiösen Erscheinungen, deren Verhältniß wir hier zu bestimmen suchen, als das geistige, einen innern tiefern Zusammenhang bewirkende Element hindurchzieht, und sich auch bei den Therapeuten und Essenern durch die hohe überschwängliche Idee von dem unsichtbaren, unbegreiflichen, absolut reinen Lichtwesen der Gottheit, durch die Lehre von gewissen Mittelwesen, die die große Kluft zwischen Gott und Welt auf irgend eine Weise ausfüllen sollen (wie ja die Essener insbesondere auf die Lehre von den Engeln das größte Gewicht legten), durch den streng durchgeführten Gegensaz zwischen Geist und Materie, und durch die damit zusammenhängenden Vorstellungen und practischen Grundsäze characterisirt. Wie bei Philo die Allegorie als ein schwaches Band erscheint, um die beiden Seiten, in welche sich nun das Judenthum getrennt hatte, das speculative, pneumatische, und das historisch gegebene, buchstäbliche zusammenzuhalten, so konnte es auch bei den Therapeuten und Essenern nicht anders seyn, aber es scheint bei ihnen sogar schon ein noch größerer Riß geschehen zu seyn. Hielten sie ihre Opfer=Ansicht consequent fest, so mußten sie, wie es scheint, einen großen Theil der mosaischen Institutionen als fremdartige Bestandtheile, als eine erst im Laufe der Zeit entstandene Verfälschung der ächten väterlichen Religion betrachten, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß Ansichten über wahres und falsches Judenthum, über das Verhältniß von Tradition und Schrift, wie wir sie bei den Ebioniten finden, schon ihnen angehörten. War aber einmal die ursprüngliche, von Alters her überlieferte Ansicht vom Wesen und Character der jüdischen Religion so wesentlich eine andere geworden, war

demjenigen beurtheilt werden, was ich an einem andern Orte über das Verhältniß desselben zum Manichäismus nachgewiesen habe [11]). Derselbe Gelehrte, welchem wir die gründlichsten Untersuchungen über die Religionslehren des Buddhaismus verdanken, hat zugleich selbst auch auf die Verwandtschaft der alten Gnosis mit denselben aufmerksam gemacht [12]), und je mehr unsere Kenntniß des Buddhaismus sich erweitert, desto weniger läßt sich auch dieses Verwandtschaftsverhältniß in Zweifel ziehen [13]). Wie sich die Gnosis durchaus in dem Gegensaz von Geist und Materie bewegt, so beruht auch „das ganze System des Buddhaismus auf dem durch Geist und Natur (oder Materie) bewirkten Dualismus, welcher sich in den Erscheinungen der Weltformation offenbart, und der Zwek seiner Lehre geht dahin, diesen Dualismus durch die Befreiung der in den Banden der Natur gefangenen Geister

11) Das Manichäische Religionssystem aus den Quellen neu untersucht und entwickelt. Tüb. 1831. S. 434. f.

12) J. J. Schmidt in der Abhandlung: Ueber die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzüglich des Buddhaismus. Leipz. 1828.

13) Es sind hierüber besonders zu vergleichen die neuern wichtigen Untersuchungen Schmidt's über den Buddhaismus in den Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St. Petersbourg. VI. Série. Sciences politiques, Histoire, Philologie. T. I. Livr. 2. 1830. S. 89. f. die Abhandlung über einige Grundlehren des Buddhaismus. Livr. 3. 1830. S. 221. f. Ueber einige Grundlehren des Buddhaismus. Zweite Abhandlung. T. II. Livr. 1. 1832. S. 1. f. Ueber die sogenannte dritte Welt der Buddhaisten als Fortsetzung der Abhandlungen über die Lehre des Buddhaismus. S. 41. f. Ueber die tausend Buddhas einer Weltperiode der Einwohnung oder gleichmäßigen Dauer.

ung [7]). Wenn nun schon durch das neu hinzugekommene Element des Christenthums der Gesichtskreis, in welchem man den religiösen Entwiklungsgang der Menschheit in einer Reihe aufeinander folgender Momente als ein zusammenhängendes Ganzes aufzufassen bemüht war, bedeutend erweitert, und die Veranlassung gegeben werden mußte, dem Blik in die höhere Geisterwelt, aus welcher Christus als erlösender Aeon herabgekommen war, um in sie wieder zurükzukehren, eine ausgedehntere Richtung zu geben, so kommt noch ausserdem in Betracht, daß überhaupt in jener Zeit, zwischen Philo und dem Hervortreten der ersten

7) Als Beispiel eines solchen Verhältnisses, in das eine schon früher vorhandene Religionslehre zum Christenthum trat, ist wohl die von dem Apostel Paulus in dem Briefe an die Colosser bestrittene Secte anzusehen. Der Hauptanknüpfungspunct, in welchem das Christenthum an die Lehre dieser Secte sich anschliessen konnte, war ohne Zweifel ihre Angelologie. In dieser hauptsächlich bestund die Philosophie oder Theosophie, die ihnen beigelegt wird Col. 2, 8. 18. Die hohe Bedeutung aber, die sie den Engeln gaben, konnte sie für sie nur deßwegen haben, weil sie ihnen eine vermittelnde und erlösende Thätigkeit in Beziehung auf die Menschen zuschrieben. Der Glaube an das Christenthum sezte voraus, daß sie dieselbe Thätigkeit, die sie den Engeln zuschrieben, auf Christus übertrugen. Aber die Gefahr des Irrthums lag nun darin, daß ihre Angelologie mit der Christologie des Christenthums immer wieder zusammenfloß, oder diese sogar verdrängte. Nur hieraus lassen sich die nachdrüklichen Erklärungen begreifen, die der Apostel gerade in diesem Briefe über die ganz eigenthümliche, über alle Vergleichung hohe, Würde Christi gibt. Gehörte jene Secte, wie mir am wahrscheinlichsten ist, zu den Essenern, so sehen wir auch an ihr ein Beispiel, wie der Essäismus insbesondere mit dem Christenthum sich verband, in dieser Verbindung aber gewöhnlich nur eine neue Form der Gnosis erzeugte.

Weltentstehung in der dreifachen Lichtregion (dem sogenannten zweiten Dhjana), die nebst den Keimen der Natur auch die Intelligenz in der Vielheit enthält [17]). Der wichtigste Punct aber, in welchem sich die Gnosis und der Buddhaismus berühren, bleibt immer der strenge Gegensaz zwischen Geist und Materie, die Grundansicht des Buddhaismus, daß nur der Geist das Ewige, Substanzielle, das durch sich selbst Freie ist, daß es nichts Höheres und Wesentlicheres gibt, als den freien Geist, der dem Buddhaismus, als das einzige wahrhaft Daseyende erscheint. Der Geist ist frei durch Willen und Bewußtseyn seines Selbsts, unfrei nur in den Banden der Natur, solange er sich dieselben gefallen, sich von den Formen der Materie anziehen und festhalten läßt, wodurch er des Bewußtseyns seiner Natur, welche die Freiheit ist, mehr oder weniger verlustig geht [18]). Ebendarauf beruht der Gegensaz des Nirwana und Sansara. Nirwana ist das völlig Immaterielle und Absolute, das in keinerlei Weise auf die Materie einwirkt, jener Zustand, zu welchem der Geist erst dann gelangt, wenn er den Naturlauf völlig vollbracht, und nach Abstreifung aller materiellen Formen von allen Beziehungen zur Materie sich frei gemacht hat [19]). Sansara ist die materielle Welt, die Welt des Geburtswechsels, das beständig wogende Meer, in welchem der Kreislauf der Metempsychose sich fort und fort bewegt [20]). Mit dem Austritt aus dem Sansara und dem Eintritt in das Nirwana nimmt jede Wiedergeburt nach den Gesezen des

---

17) Ueber die tausend Buddhas S. 47.

18) Ueber die tausend Buddh. S. 48. f.

19) Ueber die tausend Buddh. S. 50.

20) Ueber einige Grundl. Erste Abh. S. 108. Zweite Abh. S. 223.

hiksals der Thaten ein Ende, nur im Nirwana kommt her der Geist zu seiner Ruhe, disseits desselben aber ist ne Ewigkeit, und keine fortdauernde, ununterbrochene uhe denkbar [21]). Dieser Gegensaz ist aber selbst nur einbar, und die Grundansicht des Buddhaismus von m absoluten Gegensaz zwischen Geist und Materie schließt ch die Grundidee in sich, daß Sansara und Nirwana cht verschieden, oder alle drei Welten leer sind, was viel sagen will: ausser der in allen drei Welten zerstreu- n, ewigen, immateriellen, und daher nach materiellen egriffen leeren Intelligenz [22]) ist nichts vorhanden, in- m die Formen, mit welchen diese Intelligenz sich verbin- en kann, ihrer Dauerlosigkeit wegen für nichts und folg- ch für leer gelten. Da nun Sansara, oder der Kreislauf er gefangenen Intelligenz durch alle Stufen und Gestalten er Materie, ein Ende nehmen muß, da die zwar gefan- ene, aber dessen ungeachtet allein eine Fortdauer habende Intelligenz endlich befreit wird, und zu ihrem Ursprung zu- ückkehrt, so ist der Feind dieser Intelligenz, der Sansara ur insofern scheinbar von Nirwana verschieden, als er ie vermittelst der Lokungen der Sinnenwelt in seinen Ban- en verstrikt zu erhalten, und ihr das Bewußtseyn, daß

---

21) Ueber einige Grundl. Zweite Abh. S. 240. Ueber die sog. dritte Welt S. 22. Ueber die Bedeutung der beiden Sanskritworte Sansara und Nirwana s. die Abh. über die Verw. der gnost. theos. Lehren S. 11. Sansara bedeutet die Welt der vergänglichen Erscheinungen, und den Kreislauf der Metempsychose, Nirwana ewige Glückseligkeit, gänzliche Befreiung von der Materie und der Wiedergeburt in der- selben und Vereinigung mit der Gottheit.

22) Ueber die tausend Buddh. S. 50. Das Leere ist das völlig Immaterielle. Man denke hier an die gnostischen Be- griffe des πλήρωμα und κένωμα.

sie dem Nirwana angehöre, zu rauben sucht. Mit dem Erwachen dieses Bewußtseyns strebt die Intelligenz sich zu befreien, und tritt entweder stufenweise oder unmittelbar, je nach dem Grade der erlangten Erkenntniß, in ihren eigenthümlichen Zustand, das Nirwana, wobei der Sansara, dem nur die Intelligenz ein scheinbares Daseyn verlieh, in nichts zurückfällt. Alle drei Welten sind also leer, d. h. ausser der immateriellen und unwahrnehmbaren Intelligenz ist nichts in ihnen, das Daseyn dieser Welten ist nur scheinbar durch den Sansara bedingt, und mit dem Aufhören desselben gibt es nur Eine, oder vielmehr gar keine Welt, indem, wenn einmal jede zerstreute und vereinzelte Intelligenz in die große Einheit zusammengeflossen seyn wird, von keiner Welt mehr die Rede seyn kann [23]) — ein die Welt- und Lebens-Ansicht bestimmender Doketismus, welchem gegenüber der gnostische Doketismus, mit allem, was mit ihm zusammenhängt, nur als ein matter, getrübter Reflex erscheint. Die hierin sich darlegende, unverkennbare Verwandtschaft der Gnosis und des Buddhaismus wird nur um so überraschender, je weiter sie verfolgt wird. Wie die Gnostiker dem Demiurg vorzugsweise das Prädicat der Gerechtigkeit beilegten, und deswegen auch die Gerechtigkeit als das in der von ihm beherrschten Welt waltende Gesez betrachteten, so ist es auch im Buddhaismus der Begriff der Gerechtigkeit, welcher der materiellen Welt ihren eigenthümlichen Character gibt. Das buddhaistische Schiksal ist nichts anders, als der concrete, in dem steten nothwendigen Zusammenhang der Schuld und der Strafe sich realisirende Begriff der Gerechtigkeit. Solange der Sansara fortbesteht, vergißt das durch Thaten, Handlungen oder Gedanken bedingte, unversöhnte

---

23) Ueber einige Grundl. Zweite Abh. S. 223.

Schiksal sein Recht nicht, sondern fordert dasselbe immer
ebieterisch. Die Schuld ist das sogenannte Schiksal der
Buddhaisten, und dictirt die Geseze derselben sowohl für die
anze Natur, als für den geringsten Theil oder Genossen
erselben, und diesen Gesezen ist die noch unfreie, oder noch
icht in das buddhaistische Nirwana eingegangene, Intelli-
enz unbedingt unterworfen. Daher ist auch die Lichtre-
ion kein Ort der Ruhe, da alles der Materie Angehörige
naausweichbaren Beziehungen und strengen Consequenzen
nterworfen bleibt, sie ist nur der Sammelplaz der Schuld
n verklärten Zustande, die gebüßt werden muß, und die
och unbefriedigte Schiksalsforderung ist die Grundursache
ei jeder neuen Weltentstehung. Erst im Nirwana hört
ie Herrschaft des Schiksals auf[24]. Von selbst schließt
ich hier auch die, in der Gnosis und im Buddhaismus auf
leiche Weise begründete, Idee der Erlösung und einer von
er höhern Welt ausgehenden erlösenden Thätigkeit an.
er Zwek der Erscheinung der Buddhas im menschlichen
örper, oder in Verkörperungen, die den verschiedenen
eitverhältnissen und Umständen am angemessensten sind,
rmittelst des Lichts und der Maia, und mit völlig freier
acht über die Materie, ist die Erlösung aus dem bestän-
g wogenden Meere des Sansara, dem Kreislauf der Me-
mpsychose, um die in der dritten Welt lebenden Wesen, die
Folge des durch Thaten bedingten, unerbittlichen Ver-
ingnisses an Straf- und Prüfungsorte gebannt sind, frei
machen, und sie auf den Weg zu führen, auf welchem
einer vollständigen Erlösung entgegengehen können, oder
e genetische Fortsezung der Schöpfung in dieser Welt
rch Befreiung der in derselben zerstreuten intellectuellen
heile aus den Banden des Sansara zu hemmen. Eine

---

24) Ueber die sog. dritte Welt S. 21. ff.

solche Offenbarung kann nicht anders stattfinden, als durch eine Verbindung Buddha's oder auch eines Theils seiner Intelligenz mit der Materie, es sey durch Annahme irgend eines Scheinkörpers nach Wahl und Willkühr, oder auf dem gewöhnlichen Wege der Geburt. Da aber die Buddhas, ungeachtet ihrer sonstigen unbegrenzten Machtvollkommenheit nicht im Stande sind, den Wirkungen der unwiderruflichen Geseze des durch Thaten bedingten Schiksals gewaltsam entgegenzuhandeln, und die ganze Kosmogonie ein Werk oder eine Wirkung dieses Schiksals ist, so kann ihre Wirksamkeit keine directe seyn. Sie können nur die vernunftbegabten Wesen auf das durch Thaten unerbittlich bedingte Schiksal aufmerksam machen, und ihnen einerseits die strafenden Folgen zeigen, die jede in diesem Leben begangene, ungerechte Handlung für eine folgende Geburt unfehlbar bedingt, so wie andrerseits ihnen die Belohnungen vorhalten, die für die Zukunft aus verdienstlichen Thaten und Bestrebungen erwachsen [25]). Endlich mag hier auch noch kurz bemerkt werden, welche Stellung im Weltganzen dem Menschen sowohl vom Buddhaismus als von der Gnosis gegeben wird. Obgleich die zwei ersten Geburtsclassen der dritten buddhaistischen Welt, die der Götter und Geister, der menschlichen Classe an Glanz, Herrlichkeit und andern Vorzügen weit überlegen sind, so wird doch in den Schriften der Buddhaisten die Menschenclasse überall als die edelste betrachtet, und zwar deswegen, weil sie vor allen andern den Vorzug hat, daß in ihr vornehmlich die Empfänglichkeit für die Idee des Immateriellen liegt, und in ihr am leichtesten der Trieb gewekt wird, aus den Banden des Sansara gewekt zu werden. Je zufriedener die Götter und Geister mit ihrem gegenwärtigen Zustande sind,

25 Ueber einige Grundl. Erste Abh. S. 108. 99. Zweite Abhandl. S. 241. 247. 349.

sto unempfänglicher sind sie für das Höchste des Nirwana. olange zwar die Intelligenz noch in den verschiedenen örpern der vernunftlosen Thiere in völliger Verfinsterung fangen ist, hat sie nur die Strafe früherer Schuld zu üßen, bis das Schiksal der Thaten es vergönnt, in Folge gend eines frühern Verdienstes wieder den menschlichen örper zu beziehen. Ist aber dieß geschehen, so erwacht e nun in einem menschlichen Körper wohnende Intelligenz m Selbstbewußtseyn, sie kann das Trostlose ihres Zu- andes, vermittelst der usurpirten Herrschaft der Sünde d in Folge früherer Schuld in einem solchen Körper ge- ngen seyn zu müssen, erkennen, und hat nun selbst die ahl und Aussicht, entweder durch die Herrschaft der ünde völlig bezwungen zu werden, oder wohl gar in eine ierische Geburt zurükzusinken, oder durch Bekämpfung r Sinne und Ansammlung eines Schazes verdienstlicher erke sich der Sinnenwelt zu entziehen, dem Nirwana rch fortgeseztes Streben nach demselben immer näher zu mmen, und zulezt desselben vollkommen theilhaft zu wer- n[26]). Der Mensch steht demnach auch hier, wie in den ystischen Systemen, auf der bedeutungsvollen Stufe, f welcher die Intelligenz zum Bewußtseyn ihrer selbst langt, und ihr mit dem wiedergewonnenen Bewußtseyn ch die Bürgschaft der völligen Befreiung aus den Ban- n der Materie und der Rükkehr zum Absoluten gege- n ist.

Wie umfassend und tiefbegründet die hier in ihren we- ntlichen Zügen angedeutete Verwandtschaft und Analogie [27]), kann sich erst aus der nähern Betrachtung der ein-

---

26) Ueber einige Grundl. Zweite Abh. S. 248.

27) Ich hoffe durch das Obige zugleich die Ansicht, die ich in meiner Darstellung des manichäischen Religionssystems über das Verhältniß des Manichäismus zum Buddhaismus auf-

zelnen gnostischen Systeme noch bestimmter ergeben. Hier soll vorerst nur der allgemeine Gesichtskreis, in welchem

---

gestellt habe, fester begründet und die dagegen erhobenen Zweifel beseitigt zu haben. Wenn namentlich Herr D. Gieseler in den Theol. Stud. und Krit. 1833. S. 1213. f. den Gegensaz des Buddhaismus von dem Gegensaz des Manichäismus für durchaus verschieden halten will, weil der leztere nicht Geist und Materie, sondern Gutes und Böses einander entgegenstelle, und auch einen bösen Geist und eine gute Materie kenne, so kann ich mich von der Richtigkeit dieser Behauptung nicht überzeugen. Eine gute Materie kennt der Manichäismus nur deßwegen, weil ihm die Begriffe Geist und Licht noch zusammenfallen, der böse Geist aber oder der dem Lichtprincip gegenüberstehende Fürst der Finsterniß ist seinem Grundbegriff nach nichts anders, als die Materie selbst, wie er ausdrücklich genannt wird. Daß dieses zweite Princip als ein böser Geist, oder als der Fürst der Finsterniß, dargestellt wird, kann, wie ich in meiner Darstellung des manich. Rel. Syst. S. 39. f. gezeigt habe, in letzter Beziehung nur für eine Personification der Materie als eines selbstthätig wirkenden Princips gehalten werden. Der Gegensaz des Guten und Bösen wird allerdings dem Gegensaz zwischen Geist und Materie substituirt, daß aber der allgemeinste, alle andere Gegensäze in sich begreifende, der zwischen Geist und Materie ist, erhellt unläugbar daraus, daß sich das manichäische System, seinem ganzen Inhalt nach, um die beiden Ideen der Bewältigung des Geistes durch die Materie und der Befreiung des Geistes aus der Gewalt der Materie bewegt. Dieselben beiden Ideen sind auch die Hauptmomente des Buddhaismus, eine Uebereinstimmung, die völlig unbegreiflich bliebe, wenn demungeachtet beide Systeme in Ansehung ihrer Principien radical verschieden wären. Auch den Begriff des Bösen faßt daher der Buddhaismus ebenso auf, wie der Manichäismus, denn die ganze Entstehung alles Vorhandenen, oder der Uebergang des Geistes in die Materie, wird als das Urübel betrachtet.

ns zur richtigen Auffassung und Beurtheilung dersel-
ineinstellen müssen, in seiner ganzen Weite gezogen
n. Demungeachtet ist es bei der gegebenen Zusam-
ellung zunächst keineswegs um die Behauptung ei-
bestimmten äussern historischen Zusammenhangs zu
Ein solcher kann in jedem Falle nur durch eine
: von Mittelgliedern vermittelt seyn, deren Ermitt-
die Geschichte noch lange genug beschäftigen wird.
n aber auch das Resultat dieser historischen Ermitt-
bestehen mag, die Hauptsache ist für uns das of-
or Augen liegende innere Verwandtschafts-Verhält-
und die dadurch begründete Anerkennung der Wahr-
daß derselbe Grundcharacter, welcher der heidnischen
ion überhaupt in allen ihren Hauptformen eigenthüm-
ist, auch zum Wesen der Gnosis gehört [28]). Die

Schmidt über die Verwandtschaft der gnost.-theos. Lehren u. s.
). S. 8. f. Ebenso wenig kann daher auch die Verschieden-
eit, daß der Gegensaz des Manichäismus ewig und unver-
nderlich, der des Buddhaismus etwas Gewordenes und
aher auch Verschwindendes ist, als eine radicale angesehen
verden. Es ist dieß nur dieselbe Verschiedenheit in Hin-
icht des Begriffs der Materie, von welcher schon oben S. 23.
ie Rede war. Je bestimmter der Buddhaismus alle Sub-
tanzialität des Seyns in den Geist sezt, desto weniger kann
r auch die Materie für etwas wahrhaft Substanzielles hal-
en. Der Manichäismus theilt gewissermassen noch die Sub-
tanzialität zwischen Geist und Materie, aber es blikt doch
uch in ihm derselbe Gegensaz immer wieder durch, und der
anze Unterschied zwischen dem Manichäismus und Buddha-
smus ist in dieser Hinsicht nicht größer, als der Unterschied
wischen dem valentinianischen und manichäischen System.

Nur hieraus erklärt sich auch sowohl die thatsächliche Ver-
vandtschaft des Gnosticismus mit dem Manichäismus, als
uch die Verwandtschaft beider mit dem Buddhaismus,

heidnische Religion trägt, sofern sie immer von dem Gegensaz zwischen Geist und Materie, von einer Dualität der Principien ausgeht, ein wesentlich speculatives Element in sich, sie ist ebendarum ihrem Princip nach Religionsphilosophie. Im Gegensaz gegen den speculativen Character der heidnischen Religion haben die jüdische und christliche Religion einen theils ethischen, theils positiven Character. Ethisch nemlich sind sie, sofern sie, absehend von dem Gegensaz zwischen Geist und Materie, es nur mit dem moralischen Verhältniß des Menschen zu Gott zu thun haben, positiv aber, sofern ihnen ihr Inhalt durch eine Offenbarung gegeben ist, deren lezter Grund nur ein freier Willensact der Gottheit ist. Die Offenbarung der Gottheit ist der Inhalt und Gegenstand jeder Religion, während aber die heidnische Religion die Gottheit nur deswegen sich offenbaren läßt, weil der Geist nicht anders als durch die Vermittlung der Materie in Thätigkeit übergehen, und sein inneres Leben entfalten kann, hat in der jüdischen und christlichen Religion die Offenbarung der Gottheit nur den Zwek, den Willen Gottes den Menschen kund zu thun. Die Offenbarung im leztern Sinne beruht auf einer freien göttlichen Willensthätigkeit, im erstern Sinne aber geschieht sie in Folge einer Nothwendigkeit, die nur als Naturnothwendigkeit gedacht werden kann, und der heidnischen Religion, sofern sie Religionsphilosophie ist, auch den Character der Naturphilosophie gibt. Die ethischen Religionen bewegen sich in dem Gegensaz der Schuld und Strafe, der Sünde und Gnade, ohne sich veranlaßt zu sehen, über denselben hinauszugehen, je

---

wenn auch gleich vielleicht ein historischer Zusammenhang des Gnosticismus mit dem Manichäismus sich ebenso wenig nachweisen läßt, als mit dem Buddhaismus.

ns zur richtigen Auffassung und Beurtheilung dersel-
ineinstellen müssen, in seiner ganzen Weite gezogen
n. Demungeachtet ist es bei der gegebenen Zusam-
ellung zunächst keineswegs um die Behauptung ei-
bestimmten äussern historischen Zusammenhangs zu
Ein solcher kann in jedem Falle nur durch eine
von Mittelgliedern vermittelt seyn, deren Ermitt-
die Geschichte noch lange genug beschäftigen wird.
n aber auch das Resultat dieser historischen Ermitt-
bestehen mag, die Hauptsache ist für uns das of-
or Augen liegende innere Verwandtschafts-Verhält-
und die dadurch begründete Anerkennung der Wahr-
daß derselbe Grundcharacter, welcher der heidnischen
ion überhaupt in allen ihren Hauptformen eigenthüm-
ist, auch zum Wesen der Gnosis gehört [28]). Die

Schmidt über die Verwandtschaft der gnost.-theos. Lehren u. s.
. S. 8. f. Ebenso wenig kann daher auch die Verschieden-
eit, daß der Gegensaz des Manichäismus ewig und unver-
änderlich, der des Buddhaismus etwas Gewordenes und
aher auch Verschwindendes ist, als eine radicale angesehen
werden. Es ist dieß nur dieselbe Verschiedenheit in Hin-
icht des Begriffs der Materie, von welcher schon oben S. 23.
die Rede war. Je bestimmter der Buddhaismus alle Sub-
stanzialität des Seyns in den Geist sezt, desto weniger kann
er auch die Materie für etwas wahrhaft Substanzielles hal-
ten. Der Manichäismus theilt gewissermassen noch die Sub-
stanzialität zwischen Geist und Materie, aber es blikt doch
auch in ihm derselbe Gegensaz immer wieder durch, und der
ganze Unterschied zwischen dem Manichäismus und Buddha-
ismus ist in dieser Hinsicht nicht grösser, als der Unterschied
zwischen dem valentinianischen und manichäischen System.

) Nur hieraus erklärt sich auch sowohl die thatsächliche Ver-
wandtschaft des Gnosticismus mit dem Manichäismus, als
auch die Verwandtschaft beider mit dem Buddhaismus,

Gestalt, in welcher sie in den gnostischen Systemen vor uns liegt, ins Daseyn gerufen [29]).

---

29) Von dem obigen Standpunct aus läßt sich erst der Scharfblik Mosheim's in der Erforschung des Wesens der Gnosis richtig würdigen. Man hat das Verfahren Mosheim's, durch Absonderung aller individuellen Verschiedenheiten die Einheit und gemeinsame Grundlage der gnostischen Systeme zu gewinnen, und somit nach der Analogie der gnostischen Systeme eine Theologie, Kosmogonie, Anthropologie, Erlösungslehre und Ethik des Orientalismus, welcher die Quelle der Gnosis seyn sollte, zu construiren, einen Zirkelgang genannt, indem er, um den Ursprung der christlichen Gnosis zu erklären, das Entsprungene selbst als das Nächstliegende genommen habe. „Wie konnte dem scharfsinnigen Manne, sagt Lücke in der oben S. 5. angeführten Abhandlung S. 164., entgehen, daß sein sogenannter Orientalismus nichts weiter sey, als ein von ihm gemachtes Schema, die den meisten Gnostikern gemeinsamen Ideen zu ordnen? Das übersah er nicht, daß, damit dieses Schema nur irgend einen historischen Schein habe, die Idee und der Name Christi, welche zum Wesen des christlichen Gnosticismus nothwendig gehören, nicht darin enthalten seyn dürften. Aber, indem er in seinen Orientalismus das Scheinbild oder Abbild der Erlösungslehre aufnahm, wie es weder der Dualismus noch das Emanationssystem an sich construiren konnte, sondern nur der durch christliche Ideen erst aufgeregte und zur Verschmelzung emanatistischer und dualistischer Ideen gezwungene Gnosticismus in oder dicht neben der christlichen Kirche zu schaffen, zu gestalten und zu stellen vermochte, verwirrte er selbst, was er anfangs mit Klarheit scheiden zu wollen schien. Unläugbar ging also Mosheim einen historischen Zirkelgang." Diesen Zirkelgang ging Mosheim allerdings, sofern er zu dem Orientalismus, welcher ihm die Voraussezung der Gnosis zu seyn schien, nicht sowohl historisch als vielmehr nur durch Abstraction kam; allein sein genialer Blik in das Wesen der Gnosis zeigte sich eben darin, daß er sah, sie müsse

Ich glaube nicht, daß gegen den hier genommenen Gang, das Wesen und den Ursprung der Gnosis zu erklären, bedeutende Einwendungen erhoben werden können. Das Unbefriedigende der sonst gemachten Versuche, soweit sie einen andern Weg einschlagen, läßt sich wenigstens sehr leicht nachweisen. Um von ältern Ansichten und den schon erwähnten einseitigen Ableitungen aus dem philonischen Platonismus und dem Zoroastrismus [30]) hier nichts wei-

etwas zu ihrer Voraussezung haben, was sogleich auch schon das Ganze enthielt, nur nicht auf dieselbe concrete Weise, wie es sich nachher in der christlichen Gnosis gestaltete. Mosheim hatte daher vollkommen Recht, auch eine vorchristliche Erlösungs-Idee vorauszusezen, und nimmermehr hätte die christliche Lehre von der Erlösung für die Gnosis so große Bedeutung gewinnen können, wenn nicht schon jene vorchristliche Religionsphilosophie den Anknüpfungspunct für sie enthalten hätte. Das Wesen der Gnosis kann nicht begriffen werden, wenn man sie nur atomistisch und nicht organisch entstehen läßt. Was sie aus dem Judenthum und Christenthum aufnahm, fand immer schon einen zur Aufnahme bestimmten und bereiteten Ort. Jene vorchristliche speculative Religionsphilosophie verhielt sich zu der positiven oder historischen Religion immer nur wie das Abstracte zum Concreten.

30) Ueber diese von Lewald a. a. O. S. 106. f. ausgeführte Ansicht vgl. man die Recension von Gieseler a. a. O. S. 828. wo insbesondere mit Recht an die Verschiedenheit des Begriffs von der Materie erinnert wird. Bei Zoroaster ist die Materie theils gut theils böse, weswegen es eine Auferstehung der Todten und eine Reinigung der Materie durch den großen Weltbrand gibt; bei den Gnostikern ist die Materie schlechthin böse und Quell aller Uebel. Die Welt ist ferner in ihrer ursprünglichen Reinigkeit von Ormuzd geschaffen, die Gnostiker nehmen Aeonen als Weltschöpfer an, die sie sich ebenso schwach und unvollkommen dachten, als ihr Product, die Schöpfung, zu verrathen schien.

ter zu sagen, will ich mich nur an die neuesten Erklärungen halten. Wenn der Verfasser der kritischen Geschichte des Gnosticismus seine Untersuchungen zwar mit Recht an Plato und Philo anknüpft, aber bei Plato sogleich an die thracischen, samothracischen, eleusinischen Mysterien, und an die ganze Reihe jener heiligen Dichter, die man als Nachfolger des Orpheus betrachtete, erinnert, und von Philo aus auf jenen so auffallenden und merkwürdigen Synkretismus zurükgeht, welcher sich seit der Verpflanzung der Juden an die Ufer des Euphrat und Tigris zwischen den schönen Lehren Persiens und Palästina's gebildet habe, und, um in dieser grossen Thatsache der morgenländischen Geschichte den Ursprung der Gnosis aufzusuchen, die Elemente der Gnosis nirgends anders finden will, als in jenen persischen Lehren, welche von den Juden nach Alexandrien gebracht, und hier von ihren ausgezeichnetsten Schriftstellern mit den Lehren ihrer heiligen Schriften und mit denen des Platonismus vermischt worden seyen, und wenn dabei noch auf die Magier und Chaldäer, von welchen die Juden im Exil die Lehren und die Uebung der Magie angenommen haben, selbst auf die Indier, von welchen sie, wie gesagt wird, schon in Persien einzelne Lehren kennen gelernt haben, hingewiesen wird, — so sieht man sich hier offenbar in eine Sphäre versezt, in welcher man sich an nichts festes und sicheres mehr halten kann. Um von der sehr gewöhnlichen unhistorischen Vorstellung, daß der Parsismus schon in der ersten Zeit nach dem Exil einen unmittelbaren, sehr bedeutenden Einfluß auf das Judenthum gehabt habe, nichts zu sagen (worüber Gieseler Theol. Stud. und Krit. Jahrg. 1830. 2. S. 381. das unstreitig Richtige bemerkt hat), muß hier doch die Frage entgegengehalten werden, in welchen Lehren und Ideen denn gerade bei Philo dieser Einfluß des Parsismus so sichtbar seyn soll? Weiß doch Philo nicht

inmal von einem Gegensaz zweier im Kampfe mit einan-
er begriffener Reiche. Ein Reich der Finsterniß und ein
Lampf des Logos gegen dasselbe, wovon Matter spricht,
ſt ihm völlig fremd, und ebenso ungegründet die Behaup-
ung, daß der philonische Logos mit dem Ormuzd des
Parsismus und dem gnostischen Christus in Eins zusam-
nenfalle (s. Gieseler a. a. O.). Gesezt aber auch, es
liken bei Philo da und dort zoroastrische Ideen durch, so
war doch in jedem Falle ihr Einfluß im Ganzen so unbe-
eutend, daß auf diesem Wege für die genetische Erklä-
ung der Gnosis nichts gewonnen werden kann, was nicht
on selbst schon in dem Verhältniß Philos zur platoni-
chen Philosophie liegt. An das apokryphische Buch der
Weisheit und an die beiden Secten der Therapeuten und
Essener erinnert auch Matter (I. S. 73. 91. f.) ohne je-
och Momente hervorzuheben, die auf einen nähern Zu-
ammenhang mit der Gnosis schließen lassen. Um so grös-
eres Gewicht wird dagegen von Matter auf die Kabbala
elegt, und auch durch diese das Band, das den Gnosti-
ismus mit dem Parsismus in Verbindung bringen soll,
och enger geknüpft. Die ersten Anfänge der kabbalisti-
chen Lehren, behauptet Matter (I. S. 94.), weisen
eit über die christliche Periode zurük. Schon die Schrif-
n Daniels tragen die unverkennbarsten Spuren derselben
n sich, den deutlichsten Beweis aber gebe die Idee der
manation, welche auf gleiche Weise die Seele der
abbala und des Zoroastrismus sey, weswegen diese Idee
en Juden nur durch ihre enge Verbindung mit Persien
ugekommen seyn könne. An dieses Grundprincip reihen
ch in den Theorien der Kabbalisten Aehnlichkeiten und
Nachbildungen untergeordneter Art in solcher Menge, daß
ie Kabbala neben dem Zoroastrismus nur als Kopie ne-
en dem Original erscheine. Unläugbar hat auch die Kab-
ala eine sehr nahe Beziehung zur christlichen Gnosis, und

man kann nicht umhin, wie dieß auch von Neander am gehörigen Orte geschehen ist (man vgl. besonders Genet. Entw. S. 225. f.), die beiden Systeme sowohl im Ganzen als in einzelnen Lehren zu vergleichen. Allein die Annahme eines vorchristlichen Ursprungs der Kabbala muß aus Rüksicht auf die Gründe, die kürzlich Gieseler in der Beurtheilung der Matter'schen Schrift aufs neue in Erinnerung gebracht hat, für so problematisch gehalten werden, daß in dieser Hinsicht wenigstens von der Kabbala kein Gebrauch für die Gnosis gemacht werden kann. Lassen wir aber auch das vorchristliche Daseyn der Kabbala, in der Form wenigstens, in welcher wir sie kennen, auf sich beruhen, und bleiben wir blos dabei stehen, daß die Kabbala und die Gnosis als zwei parallele, in naher Verwandtschaft stehende Erscheinungen anzusehen sind, so werden wir dadurch von selbst zu der Voraussezung genöthigt, beide seyen aus einer gemeinschaftlichen Quelle geflossen, wodurch wir zugleich eine nicht unwichtige Bestätigung der Ansicht erhalten, dieselbe Verbindung speculativer, theils aus der platonischen Philosophie, theils auch aus den orientalischen Religionssystemen geschöpfter Ideen mit der alttestamentlichen Religionslehre, die uns in Philo einen so merkwürdigen Uebergang zu der christlichen Gnosis erbliken läßt, habe nicht blos in Aegypten und in Alexandrien namentlich, sondern auch anderwärts, wo Juden sich veranlaßt sahen, über den engen Gesichtskreis des Judenthums hinauszugehen, stattgefunden. Nehmen wir alle jene Elemente zusammen, die die Kabbala mit der Gnosis gemein hat, so vereinigen sie sich zu einer gemeinsamen Grundlage, von welcher aus dieselbe religionsphilosophische Ansicht sich sowohl zur christlichen Gnosis, als zur jüdischen Kabbala gestalten konnte. Am meisten berühren sie sich in dem eigentlich emanatistischen Theile des Systems, auf der Seite, auf welcher aus dem absoluten

ncip die göttlichen Kräfte, deren Reihe und Stufen-
e das Verhältniß des Geistes zur Materie vermittelt,
orgehen, und treffen dann wieder in dem Endpuncte
mmen, in welchem das aus der Gottheit ausgeflossene
tige Leben in dieselbe zurükkehren, und in die Einheit
höchsten Princips wieder aufgenommen werden soll.
weitesten divergiren sie in dem dazwischen liegenden
eile des Systems, in allen denjenigen Lehren, die sich
den gnostischen Systemen auf den Demiurg und Chri-
s beziehen, aus dem natürlichen Grunde, weil hier die
ostische Ansicht von dem Verhältniß des Christenthums
n Judenthum, und die von den Gnostikern aus dem
ristenthum aufgenommene Idee der Erlösung eingreifen
ßte. Wenn daher Matter, um die Annahme eines
rchristlichen Ursprungs der Kabbala zu rechtfertigen, be-
uptet, daß die Kabbala, wenn sie mit dem Christen-
um gleichzeitig, oder erst nach demselben entstanden wäre,
ch etwas ganz anderes seyn würde, als sie wirklich ist,
d sich dafür auf die Neuplatoniker beruft, die zwar ihr
ystem dem Christenthum entgegengestellt, aber von die-
m die glänzendsten und zuverlässigsten Wahrheiten ange-
mmen haben, so ist dagegen zu bemerken, daß, wie die
euplatoniker nichts aus dem Christenthum sich aneignen
nnten, was sie genöthigt haben würde, ihren neupla-
nischen Standpunct zu verlassen, so auch die Kabbalisten
ch immer Juden bleiben mußten, jede weitere Annähe-
ng an das Christenthum aber sie in dasselbe Verhältniß
m Christenthum gesezt haben würde, in welchem die
nostiker zu demselben stunden. Sie wären dann nicht
ehr Kabbalisten gewesen, sondern Gnostiker geworden.
s gibt uns demnach auch die Kabbala, sosehr auch sie
s auf das Judenthum als den fruchtbaren Boden hin-
eist, auf welchem solche Erzeugnisse des religiösen Gei-
es jener Zeit aufsproßten, keinen bestimmtern Anknü-

pfungspunct für die genetische Erklärung der Gnosis[31]. Wenn wir nun zu dem bisher Bemerkten noch hinzunehmen, daß Matter noch überdieß die Darstellung der beiden Hauptclassen der gnostischen Secten, der syrischen und ägyptischen, eine Darstellung der syrisch-phönicischen und ägyptischen Religionslehren voranschikt, um auch dadurch alle Elemente darzulegen, die etwa die Gnostiker für ihre Systeme benützt haben mögen (wobei nur die bestimmtere, allerdings schwer zu gebende Nachweisung, wie dieß wirklich geschehen sey, vermißt wird), so wird durch alles dieß das obige Urtheil hinlänglich gerechtfertigt seyn, daß wir uns hier in eine zu weite, zu sehr ins Unbestimmte sich verlierende Sphäre versezt sehen, in welcher uns jede characteristische Spur, an welcher wir den Ursprung des Gnosticismus verfolgen könnten, entschwindet.

Wie hier die Sphäre, innerhalb welcher wir die Anfänge der Gnosis aufzusuchen haben, zu weit gezogen ist, so hat sie dagegen ein anderer Forscher, welcher diese Frage kürzlich zum Gegenstand einer neuen, eigenthümlichen Untersuchung gemacht hat, zu eng begrenzt[32]. Im Gegensaz gegen die gewöhnliche Ansicht, die sich kurz so zusammenfassen lasse: die Gnosis sey aus einem rein theoretischen Interesse hervorgegangen, aus dem Bedürfniß, sich über die Welt, und ihre Erscheinungen speculativ zu orientiren, die Thatsachen des Christenthums, und das histo-

31) Gegen die Ableitung der Gnosis aus der Kabbala erklärten sich besonders Massuet Dissert. praeviae in Iren. libr. S. XX. und Lewald a. a. O. S. 83. f.

32) Möhler Versuch über den Ursprung des Gnosticismus (s. Beglückwünschung Seiner Hochwürden dem Herrn D. G. J. Planck, zur Feier seiner fünfzigjährigen Amtsführung am 15ten Mai 1831, dargebracht von der kath. theol. Facultät in Tübingen.)

von einem Gegensaz zweier im Kampfe mit einan-
griffener Reiche. Ein Reich der Finsterniß und ein
des Logos gegen dasselbe, wovon Matter spricht,
völlig fremd, und ebenso ungegründet die Behaup-
daß der philonische Logos mit dem Ormuzd des
mus und dem gnostischen Christus in Eins zusam-
le (s. Gieseler a. a. O.). Gesezt aber auch, es
bei Philo da und dort zoroastrische Ideen durch, so
och in jedem Falle ihr Einfluß im Ganzen so unbe-
d, daß auf diesem Wege für die genetische Erklä-
er Gnosis nichts gewonnen werden kann, was nicht
lbst schon in dem Verhältniß Philos zur platoni-
Philosophie liegt. An das apokryphische Buch der
eit und an die beiden Secten der Therapeuten und
r erinnert auch Matter (I. S. 73. 91. f.) ohne je-
Momente hervorzuheben, die auf einen nähern Zu-
nhang mit der Gnosis schließen lassen. Um so größ-
Gewicht wird dagegen von Matter auf die Kabbala
, und auch durch diese das Band, das den Gnosti-
s mit dem Parsismus in Verbindung bringen soll,
enger geknüpft. Die ersten Anfänge der kabbalisti-
Lehren, behauptet Matter (I. S. 94.), weisen
ber die christliche Periode zurük. Schon die Schrif-
aniels tragen die unverkennbarsten Spuren derselben
), den deutlichsten Beweis aber gebe die Idee der
ation, welche auf gleiche Weise die Seele der
la und des Zoroastrismus sey, weswegen diese Idee
uden nur durch ihre enge Verbindung mit Persien
mmen seyn könne. An dieses Grundprincip reihen
den Theorien der Kabbalisten Aehnlichkeiten und
ildungen untergeordneter Art in solcher Menge, daß
abbala neben dem Zoroastrismus nur als Kopie ne-
m Original erscheine. Unläugbar hat auch die Kab-
ine sehr nahe Beziehung zur christlichen Gnosis, und

man kann nicht umhin, wie dieß auch von Neander am gehörigen Orte geschehen ist (man vgl. besonders Genet. Entw. S. 225. f.), die beiden Systeme sowohl im Ganzen als in einzelnen Lehren zu vergleichen. Allein die Annahme eines vorchristlichen Ursprungs der Kabbala muß aus Rücksicht auf die Gründe, die kürzlich Gieseler in der Beurtheilung der Matter'schen Schrift aufs neue in Erinnerung gebracht hat, für so problematisch gehalten werden, daß in dieser Hinsicht wenigstens von der Kabbala kein Gebrauch für die Gnosis gemacht werden kann. Lassen wir aber auch das vorchristliche Daseyn der Kabbala, in der Form wenigstens, in welcher wir sie kennen, auf sich beruhen, und bleiben wir blos dabei stehen, daß die Kabbala und die Gnosis als zwei parallele, in naher Verwandtschaft stehende Erscheinungen anzusehen sind, so werden wir dadurch von selbst zu der Voraussezung genöthigt, beide seyen aus einer gemeinschaftlichen Quelle geflossen, wodurch wir zugleich eine nicht unwichtige Bestätigung der Ansicht erhalten, dieselbe Verbindung speculativer, theils aus der platonischen Philosophie, theils auch aus den orientalischen Religionssystemen geschöpfter Ideen mit der alttestamentlichen Religionslehre, die uns in Philo einen so merkwürdigen Uebergang zu der christlichen Gnosis erbliken läßt, habe nicht blos in Aegypten und in Alexandrien namentlich, sondern auch anderwärts, wo Juden sich veranlaßt sahen, über den engen Gesichtskreis des Judenthums hinauszugehen, stattgefunden. Nehmen wir alle jene Elemente zusammen, die die Kabbala mit der Gnosis gemein hat, so vereinigen sie sich zu einer gemeinsamen Grundlage, von welcher aus dieselbe religionsphilosophische Ansicht sich sowohl zur christlichen Gnosis, als zur jüdischen Kabbala gestalten konnte. Am meisten berühren sie sich in dem eigentlich emanatistischen Theile des Systems, auf der Seite, auf welcher aus dem absoluten

incip die göttlichen Kräfte, deren Reihe und Stufen-
je das Verhältniß des Geistes zur Materie vermittelt,
vorgehen, und treffen dann wieder in dem Endpuncte
ammen, in welchem das aus der Gottheit ausgeflossene
stige Leben in dieselbe zurükkehren, und in die Einheit
s höchsten Princips wieder aufgenommen werden soll.
n weitesten divergiren sie in dem dazwischen liegenden
eile des Systems, in allen denjenigen Lehren, die sich
der gnostischen Systemen auf den Demiurg und Chri-
s beziehen, aus dem natürlichen Grunde, weil hier die
ostische Ansicht von dem Verhältniß des Christenthums
m Judenthum, und die von den Gnostikern aus dem
ristenthum aufgenommene Idee der Erlösung eingreifen
ißte. Wenn daher Matter, um die Annahme eines
christlichen Ursprungs der Kabbala zu rechtfertigen, be-
uptet, daß die Kabbala, wenn sie mit dem Christen-
um gleichzeitig, oder erst nach demselben entstanden wäre,
ch etwas ganz anderes seyn würde, als sie wirklich ist,
d sich dafür auf die Neuplatoniker beruft, die zwar ihr
ystem dem Christenthum entgegengestellt, aber von die-
n die glänzendsten und zuverläsigsten Wahrheiten ange-
mmen haben, so ist dagegen zu bemerken, daß, wie die
euplatoniker nichts aus dem Christenthum sich aneignen
nnten, was sie genöthigt haben würde, ihren neupla-
nischen Standpunct zu verlassen, so auch die Kabbalisten
ch immer Juden bleiben mußten, jede weitere Annähe-
ng an das Christenthum aber sie in dasselbe Verhältniß
m Christenthum gesezt haben würde, in welchem die
nostiker zu demselben stunden. Sie wären dann nicht
ehr Kabbalisten gewesen, sondern Gnostiker geworden.
s gibt uns demnach auch die Kabbala, sosehr auch sie
is auf das Judenthum als den fruchtbaren Boden hin-
eist, auf welchem solche Erzeugnisse des religiösen Gei-
es jener Zeit aufsproßten, keinen bestimmtern Aufschlu-

aus dem Christenthum genügen kann, so wenig kann die Nachweisung genügen, durch welche gezeigt werden soll, daß die Gnosis ausserhalb des Christenthums nicht habe entstehen können. Schon die Grundansicht, von welcher dabei ausgegangen wird, ist höchst einseitig. Die Gnosis sey, wird behauptet, wie ihr Character negativ bezeichnet werde, Verteufelung der Natur, und darum nicht als Reaction gegen das Judenthum und die judaisirende Geistesrichtung unter den Christen, sondern nur als Gegenbewegung einer Erscheinung zu nehmen, deren Eigenthümliches die Naturvergötterung war, und diese finden wir im Heidenthum, nicht im Judenthum. In jenem sey der Geist in der Natur auf- und untergegangen, und habe sie vergöttert, die Gnosis als christliches Extrem, als Hyperchristenthum, habe nun ganz aus der Natur herauszugehen getrachtet, und sie verteufelt. Sey dort der Gegensaz zwischen Geist und Leib nicht einmal zum klaren (allgemeinen) Bewußtseyn gekommen, seyen beide Substanzen identificirt worden, so habe sich hier der Widerspruch in einen absoluten Widerspruch beider verwandelt. Allein der Dualismus ist keineswegs nur eine der Gnosis eigenthümliche Erscheinung, er findet sich auch schon in den alten Religionen, von welchen man, mit Rüksicht auf die hieher gehörigen bekannten Erscheinungen, mit Recht sagen kann, sie haben die Natur nicht blos vergöttert, sondern auch verteufelt. Es hängt dieß von selbst mit dem übrigen zusammen, wodurch diese Ansicht vom Ursprung der Gnosis weiter begründet werden soll. Wir geben zwar zu, daß weder die Kabbala, noch der Neuplatonismus zur Entstehung der Gnosis mitgewirkt haben, daß aber dasselbe Urtheil auch über den persischen Dualismus, den Platonismus, und die alexandrinische Religionsphilosophie zu fällen sey, ist eine sehr unhaltbare Behauptung. Gegen den persischen Dualismus als Grundlage des gno-

h Positive desselben überhaupt als Idee, als reine Ver-
nftwahrheit und im Zusammenhang aller seiner Theile
begreifen, indem Männer, die einer orientalisch-pla-
ischen Philosophie huldigten, auch, nachdem sie sich
n Christenthum gewendet hatten, ihre philosophirende
istesrichtung nicht aufgaben, und gegen die practische
Christenthums austauschten, im Gegensaz gegen diese
sicht stellte Möhler die Behauptung auf, daß die Gno-
aus dem Christenthum ganz unmittelbar und direct
vorgegangen sey, und zwar aus einem practischen Dran-
, so daß sie erst im Verlaufe ihrer Geschichte eine spe-
lative Richtung angenommen habe. Der Geist sey, so
rd diese neue und eigenthümliche Ansicht näher bestimmt,
ch einer langen und tiefen Versunkenheit in die Aussen-
lt und irdisches Streben, durch das Christenthum wie-
r nach innen gewendet worden, auf eine so mächtige,
gewaltsame Weise, daß die neue Richtung nach innen
d der Zug nach oben sich in vielen Christen auf eine
nz überspannte, übertriebene, krankhafte Weise äusserte.
ie Erscheinungswelt erfüllte sie mit unendlichem Ekel,
d eine innere, tiefere Unheimlichkeit (βδελυρία) beglei-
te sie bei allen Berührungen, in die sie mit ihr kamen.
as schmerzhaft erregte, tief verlezte Gefühl, der unheim-
che Drang, die weltverachtende Empfindung rang nun
r noch nach einem Worte, das die dunkle Geistesbewe-
ung aussprach, und, indem sie ihr einen Namen gab,
m Bewußtseyn brachte; es lautete: die sichtbare, äussere
Welt ist das Böse selbst, und ihr Stoff nicht von Gott,
Geist und Körper sind sich absolut entgegengesezt. Aus
iesem eigenthümlichen practischen Interesse entwikelte sich
un bei allen denen, die das Bedürfniß hatten, durch den
Verstand dem Gefühle zu Hülfe zu kommen, eine eigen-
thümliche Speculation, und es erhoben sich jezt alle jene
Fragen, die mit den auf sie ertheilten Antworten den nä-

dern Inhalt der gnostischen Systeme ausmachen, aber nicht das erste gewesen seyn können, aus dem sich die Gnosis herausbildete, sondern als das zweite Moment in der Geschichte der Gnosis anzusehen sind. Nun erst geschah es, daß alles, was sich in älteren Philosophemen, Theosophien und Mythologien vorfand, um die Verirrungen des Gefühlslebens speculativ zu begründen, für diesen Zwek verwendet wurde, woraus dann auch so auffallende Analogien der Gnosis mit zoroastrischen, kabbalistischen, platonischen und andern Theologumenen hervorgingen. Neben anderem, was zur weitern Begründung dieser Ansicht beigebracht wird, wird noch besonderer Nachdruk darauf gelegt, daß man in die größte Verlegenheit gesezt werde, wenn man in der den ersten Zeiten der Gnostiker gleichzeitigen Welt mit der Frage sich umsehe, wo sie die dualistischen Vorstellungen, welchen alles andere im Gnosticismus diene, woraus alle Begeisterung, alle Kraft der Gnostiker geflossen sey, und ohne welche die Gnosis, als jene Erscheinung, die eine so ungeheure Bewegung in der Kirche hervorbrachte, gar nicht erklärt werden könne, als ein so erregendes, belebendes Princip aufgenommen haben sollen? Weder das zoroastrische System, noch der Platonismus, noch die alexandrinisch-jüdische Idealistik, noch die Kabbala, noch der Neuplatonismus könne auf genügende Weise als die Quelle des gnostischen Dualismus betrachtet werden. A. a. O. S. 4 — 8. 16. f. Bei der Beurtheilung dieser Ansicht kann das Wahre derselben nur darin gefunden werden, daß die Gnosis ein durch die Idee des Bösen tief und lebendig angeregtes religiöses Gefühl mit dem Christenthum theilt. Sobald wir aber dieses Gefühl und den Inhalt desselben, die Idee des Bösen, analysiren, ergibt sich uns, daß die gnostische Idee des Bösen, in demselben Verhältniß, in welchem sie sich von der christlichen entfernt, uns in die vorchristliche Welt, als ihre Heimath,

ist. Es ist allerdings wahr, das Christenthum
den Geist des Menschen nach innen, und zog ihn
Aussenwelt ab. Es geschah dieß aber doch gewiß
urch, daß es dem Menschen seinen tiefsten und
Gegensaz gegen Gott in dem Bewußtseyn der
das es in ihm wekte, finden ließ. Das Christen-
ennt keinen andern Begriff des Bösen oder der
als nur den reinsittlichen, welcher das Böse nur
eigene sittliche That des Menschen betrachtet. Wenn
er jener mächtige Eindruk, welchen das Christen-
uf die Gnostiker machte, nur die Folge gehabt ha-
, daß sie mit Ekel und Ueberdruß an der Welt er-
urden, und diese weltverachtende Empfindung in
icht aussprachen, die sichtbare äussere Welt sey das
lbst, und ihr Stoff nicht von Gott, Geist und Kör-
en sich absolut entgegengesezt; so sieht man nicht
wie das Christenthum einen so nahen Antheil an
Weltansicht gehabt haben soll. Denn was kann
hristenthum mehr widerstreiten, als eine Ansicht,
rein sittlichen Begriff des Bösen aufhebt, und
statt auf die freie sittliche That des Menschen,
Materie und den materiellen Körper des Menschen
ihrt? Aus dem Christenthum selbst konnte diese
unmöglich hervorgehen, sie konnte nur die Folge
Misverständnisses seyn, das sich allerdings sehr leicht,
cht zu läugnen ist, mit dem Christenthum verbinden
. Dann aber kann auch die Ursache dieses Misver-
isses, das sich nur bei einem Theile der Christen
rer Auffassung des Christenthums verband, nur in
ern, ausserhalb des Christenthums liegenden Ver-
sen aufgesucht werden. Diese Verhältnisse können
eine andere gewesen seyn, als dieselben, in welchen
on jeher die Anfänge der Gnosis aufzufinden bemüht
und so wenig die unmittelbare Ableitung der Gnosis

lichen Vorstellung an, daß Gott einen ausser ihm befindlichen und durch sich selbst seyenden Stoff zur Welt bearbeitet habe, so weiche die valentinische Lehre, wo möglich, noch weiter davon ab. In der Hyle als dem schlechthin Formlosen, aber auch unendlich Bildbaren und nirgends Widerstrebenden, sey die Ursache des Bösen so wenig zu suchen, daß vielmehr die präexistirenden Seelen dasselbe erst in das leibliche Daseyn mithineineinbrachten, indem sie in einem frühern Zustande eine Schuld contrahirten, die sie im Gefängnisse des Körpers büßen. Aber eben der Vorstellung, daß sich das Böse aus der Schöpfung Gottes, aus dem Geist, irgendwie entwikle, haben sich die Gnostiker aus allen Kräften widersezt. Eine ungeheure Differenz liege ferner darin, daß dem Plato die geschaffene fertige Welt vollkommen, gesund und fehlerfrei, den Gnostikern dagegen ein jammervolles, klägliches, erbärmliches Ding sey. Endlich bilde Platons Nus die Welt der Geister und der Körper, der gnostische nur die pneumatische. Es ist zwar allerdings nicht zu läugnen, daß der platonische Gegensaz zwischen Gott und der Materie nicht derselbe ist, wie der gnostische, wie wir aber auch den platonischen Begriff der Materie näher bestimmen mögen, das Gemeinsame aller Ansichten hierüber muß doch immer dieß bleiben, daß die Materie auf irgend eine Weise einen gewissen Gegensaz gegen das reine Wesen der Gottheit bilde, und wenn auch die Materie von Plato keineswegs als Siz und Princip des Bösen betrachtet und bezeichnet, und die Welt, jedoch nur sofern sie von Gott gebildet und geordnet ist, von ihm sogar geradezu vollkommen und mangellos genannt wird, so ist ihm doch zugleich das materielle Princip, sobald es mit dem geistigen in eine unmittelbare Berührung kommt, und mit ihm, wie im menschlichen Organismus, eine organische Einheit bildet, ein trübendes, verdunkelndes und verunreinigendes, wie aus dem plato-

nischen Gegensaz zwischen dem Idealen und Realen, und aus der bekannten Ansicht von dem Körper, als einem Kerker der Seele, und von der Unvollkommenheit und Trüglichkeit der sinnlichen Erkenntniß zu sehen ist. Daß Plato einen Fall der Seele im Zustande der Präexistenz annahm, beweist nicht, daß er sich die Materie in keiner Hinsicht als Ursache des Bösen dachte, da jeder Dualismus die Seelen nur dadurch von dem Bösen der Materie befleckt werden lassen kann, daß in ihnen an sich schon eine Disposition dazu liegt. Ja man kann sogar nicht einmal behaupten, daß nach Plato Geister und Körper durch dasselbe Princip gebildet werden. Weltschöpfer ist der höchste Gott nur, sofern er das Göttliche im Menschen, die Seele, mittheilt, den Göttern aber überläßt er es, zum Unsterblichen das Sterbliche hinzufügen. Diese Götter nehmen dieselbe untergeordnete und vermittelnde Stufe zwischen Gott und der Materie ein, auf welcher bei den Gnostikern der Demiurg steht, wie überhaupt der platonische Grundsaz, daß das Göttliche nicht unmittelbar mit dem Sterblichen verkehre, ganz im Geiste der gnostischen Weltansicht ist [33]). Was übrigens das Verhältniß des platonischen Begriffs der Materie zum gnostischen betrifft, so kann sich die genauere Bestimmung derselben erst aus der nähern Untersuchung der einzelnen Systeme ergeben. In jedem Falle kommt bei der Frage, welchen Einfluß der Platonismus auf die Entstehung der Gnosis gehabt haben möge, nicht blos das in Betracht, was man an und für sich bei Plato zu finden berechtigt war, sondern auch, was man bei ihm finden zu können glaubte, und zu finden geneigt war. Der einmal vorhandene Gegensaz zwischen Geist und Materie konnte auf verschiedene Weise aufge-

33) Vgl. oben S. 38. Anm.

faßt und weiter ausgebildet werden. Wie ganz anders erscheint die platonische Materie schon bei Philo? Nach Philo ist die Materie entschieden ein vor der Weltschöpfung ausser Gott existirender Stoff, in Beziehung auf welchen sich die göttliche Thätigkeit blos bildend verhielt, und nicht blos formlos war die Materie, sondern auch voll Verwirrung und Unordnung. Wie Gott das Princip des Lebens, und ganz besonders des geistigen Lebens ist, so ist die Materie todt, und wie nur Gott die Freiheit ist, so ist die Materie blinde Nothwendigkeit. Sollte man aber auch zwischen diesem Begriff und dem gnostischen noch eine zu große Differenz annehmen zu müssen glauben, so liegt doch die Betrachtung sehr nahe, daß, wie schon Philo den platonischen Begriff der Materie steigerte, so auch die Gnostiker, auch abgesehen von andern hinzukommenden Momenten, sehr natürlich hierin noch weiter gingen, wie ja überhaupt jede neue Erscheinung dieser Art ihr Eigenthümliches darin hat, daß das schon früher Vorhandene von der gegebenen Grundlage aus zu einer bestimmtern Form ausgebildet wird. Wir werden demnach auch von dieser Seite nur wieder auf Philo zurükgewiesen, welcher immer der merkwürdigste Vermittler zwischen dem Platonismus und Gnosticismus bleibt, sosehr auch Möhler dieses Verhältniß Philos zur Gnosis von einer neuen Seite, vom Standpunct des Judenthums aus, welchem Philo auch als Platoniker stets zugethan war, in Anspruch nimmt, und die gewöhnliche Ansicht von demselben bestreitet. Es wird zwar zugegeben, daß zwischen der alexandrinisch-jüdischen Idealistik und der Gnosis sehr auffallende Verwandtschaften stattfinden, zugleich aber behauptet, da die Grundlage der Gnosis ein absoluter Dualismus sey, der nicht in der höhern jüdischen Theologie (weder in jener Idealistik, noch in der Kabbala, den beiden Formen dieser Theologie) gefunden werde, so könne von einem

organgehen jener aus dieser auch nicht wohl die Rede . Ueberhaupt sey ein Uebergang vom Judenthum zur tischen Gnosis ungemein schwer zu begreifen. „Der e stund dem wahren Gott nie so ferne, er war von t mit den Grundsäzen einer ethischen Religion allzu- annt, und die reinere religiöse Naturanschauung ihm zu geläufig, als daß die Bekanntschaft mit dem Chri- thum in ihm ein so ganz verkehrtes spiritualistisches ein hätte hervorrufen können. Je näher die Religion irgend wem der christlichen schon stund, desto weniger er Gefahr, durch dieselbe in excentrische Gefühle ver- zu werden, desto größer war vielmehr die Gefahr, sie nicht anzunehmen, wie wir denn dieß auch bei den en gewahren. Je mehr nebst allem dem das Juden- n in jedem gnostischen System verkannt wird, desto tsamer muß es machen, die Gnosis aus ihr hervor- n zu lassen, zumal jene Erscheinungen, die einen Ue- ang zu bilden scheinen, in der That keinen bilden." der That eine Reihe von Säzen, die die Wahrschein- eit der aufgestellten Ansicht nicht erhöhen kann. Stund Jude dem wahren Gott zu nahe, um Gnostiker zu wer- , warum soll dasselbe nicht auch vom Christen gelten? l die Gnosis nur ein unmittelbares Erzeugniß des Chri- thums, gleichwohl aber, je näher die Religion von ndwem der christlichen schon stund, die Gefahr um so nger gewesen seyn, durch dieselbe in excentrische Ge- le versezt zu werden, oder Gnostiker zu werden, so nte, wie allerdings schon aus dem Obigen folgt, nur Schroffe und Plözliche des Uebergangs vom Heiden- m zum Christenthum Gnostiker erzeugt haben. Dagegen icht aber alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß die ersten ostiker beinahe durchaus dem Judenthum angehörten. n Uebergang vom Judenthum zur Gnosis kann man nur in unwahrscheinlich finden, wenn man das Wesen der

Gnosis einseitig in einen absoluten Dualismus sezt, und in Beziehung auf denselben den vermittelnden Uebergang nicht anerkennen will, der unläugbar schon bei Philo sich findet. Nehmen wir ausserdem noch hinzu, welche vorbereitende Keime der Gnosis sich sonst, sowohl bei Philo, als auch schon bei den LXX und in den Apokryphen, nachweisen lassen, und wie auffallend bereits jüdische Secten, wie die Essener und Therapeuten, aus der Sphäre des gewöhnlichen Judenthums herausgetreten waren, und in welches Verhältniß sie dasselbe zu ihren speculativen Ideen gesezt hatten, so ist gewiß nichts natürlicher, als die Ansicht, daß der nächste und unmittelbarste Uebergang zur Gnosis vom Judenthum aus geschehen sey. Die Gnosis war bereits im Keime vorhanden, sobald man über die jüdische Religion, ungeachtet ihres positiven und historischen Characters, auf die angegebene Weise zu philosophiren anfing [34].

---

34) Unter den neuern Untersuchungen über das Wesen und den Ursprung der Gnosis mag hier auch noch die von Lücke im Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes Th. I. erste Ausg. S. 160—214. gegebene kurze Geschichte des Gegensazes der πίστις und γνῶσις, von seinem Ursprung an bis zur völligern Entfaltung in der alexandrinischen Schule, genannt werden. Ausgehend vom Sündenfall verbreitet sich diese Untersuchung über Wahrheit und Irrthum unter den Völkern der Erde und dem Volke Gottes, die wahre und falsche Gnosis, den Unterschied der paulinischen und johanneischen Gnosis; den Gegensaz der christlichen Gnosis der Kirchenväter zum eigentlichen Gnosticismus, dessen Ursprung in Persien und Indien nach den (von F. Schlegel unterschiedenen) Systemen der Emanation und des Dualismus, und den Cyklus des Irrthums und der Verwirrung in den Systemen eines Basilides und Valentin, eines Marcion und Carpocrates, in welchen der Gnosticismus, wie-

Der gegebenen Begriffsbestimmung, nach welcher, um das Wesen der Gnosis richtig aufzufassen, von der Unterscheidung eines philosophischen und historischen Elements und dem Verhältniß dieser beiden Elemente auszugehen ist, möchte selbst die Bedeutung, die das Wort γνῶσις im Sprachgebrauch jener Zeit, schon vor dem eigentlichen Auftreten der Gnostiker, erhalten hatte, nicht ganz fremd seyn. Matter hat (Th. I. S. 119. 125.) einige Stellen in der Uebersezung der LXX (welcher auch noch die Stelle im Buche der Weisheit 10, 11. beigefügt werden kann) und im N. T. als solche bezeichnet, in welchen das Wort γνῶσις bereits eine mit dem Wesen des Gnosticismus näher zusammenhängende Bedeutung zu haben scheine. Ich möchte darauf kein Gewicht legen, obgleich die Wahl dieses Worts, mit welchem man immer den Begriff einer reinern vollkommnern, einer höhern speculativen, überhaupt einer tiefer gehenden Erkenntniß verbunden zu haben scheint, immer bemerkenswerth ist. Eine nähere Beziehung auf den Hauptbegriff, um welchen es uns hier zu thun ist, möchte Folgendes haben. Schon Neander (Kirchengesch. I. S. 628. 653.) hat im Allgemeinen mit Recht auf die Bedeutung aufmerksam gemacht, die das Wort γνῶσις in dem dem Barnabas zugeschriebenen Briefe in Verbindung mit der Behauptung hat, daß die Juden das ganze Ceremonialgesez, dasselbe äusserlich beobachtend, statt nur eine alle-

wohl in griechischen Formen, sich dennoch aus dem Emanationssystem durch den Dualismus hindurch bis zur völligen Endschaft im Materialismus und Pantheismus entfaltet habe. Bei aller Anerkennung der hier dargelegten geistreichen Ideen darf doch — zumal da in der neuen Ausgabe des Commentars sich dieser ganze Abschnitt nicht wiederfindet, — offen gesagt werden, daß man auch hier eine schärfere Bestimmung und Begränzung des Begriffs der Gnosis vergebens suche.

gorische Darstellung allgemeiner und sittlicher Wahrheiten darin zu sehen, durchaus misverstanden hätten. Erst die Gnosis schließt nach dem Verfasser dieses Briefs diesen wahren Sinn auf. Dieß verdient nun etwas näher entwikkelt zu werden. Gleich im Eingange seines Schreibens (c. 2.) sagt der Verfasser zu seinen Lesern: *ἐσπούδασα κατὰ μικρὸν ὑμῖν πέμψαι, ἵνα μετὰ τῆς πίστεως ὑμῶν τελείαν ἔχητε καὶ τὴν γνῶσιν.* Er will sie also von der *πίστις* zur *γνῶσις* führen, kann aber unter dieser *γνῶσις* nichts anders verstehen, als das, wovon der Hauptinhalt des Briefes handelt, und worauf er im Folgenden sogleich übergeht, die geistige Auffassung der alttestamentlichen Lehren und Gebote. Noch deutlicher erhellt dieß aus folgender Stelle c. 10. Der Verfasser führt das mosaische Gebot III. Mos. 11. an: *Μωσῆς εἴρηκεν· οὐ φάγεσθε χοῖρον, οὐδὲ ἀετὸν, οὐδὲ ὀξύπτερον, οὐδὲ κόρακα, οὐδὲ πάντα ἰχθὺν, ὃς οὐκ ἔχει λεπίδα ἐν αὐτῷ, τρία ἔλαβεν ἐν τῇ συνέσει δόγματα. — Μωσῆς δὲ ἐν πνεύματι ἐλάλησε.* Nun folgt eine allegorische Deutung, nach welcher unter den genannten Thieren Menschen mit Trieben und Neigungen zu verstehen sind, die den Eigenschaften jener Thiere entsprechen, worauf der Verfasser fortfährt: *περὶ τῶν βρωμάτων μὲν οὖν Μωσῆς τρία δόγματα ἐν πνεύματι ἐλάλησεν· οἱ δὲ* (die Juden) *κατ' ἐπιθυμίαν τῆς σαρκὸς ὡς περὶ βρωμάτων προσεδέξαντο. Λαμβάνει δὲ τριῶν δογμάτων γνῶσιν Δαβὶδ, καὶ λέγει ὁμοίως· μακάριος ἀνὴρ, ὃς οὐκ ἐπορεύθη ἐν βουλῇ ἀσεβῶν, καθὼς οἱ ἰχθύες πορεύονται ἐν σκότει εἰς τὰ βάθη. Καὶ ἐν ὁδῷ ἁμαρτωλῶν οὐκ ἔστη· καθὼς οἱ δοκοῦντες φοβεῖσθαι τὸν κύριον ἁμαρτάνουσιν, ὡς ὁ χοῖρος. Καὶ ἐπὶ καθέδρα λοιμῶν οὐκ ἐκάθισε· καθὼς τὰ πετεινὰ τὰ καθήμενα εἰς ἁρπαγήν. Ἔχετε τελείως καὶ περὶ τῆς γνώσεως.* Es ist klar, daß das Wort

γνῶσις hier nichts anders als die allegorische Deutung und Auffassung des buchstäblichen wörtlichen Sinnes der Schrift bedeutet. Dieselbe Bedeutung hat das Wort γνῶσις c. 9. Es ist hier von der Beschneidung die Rede, und der Verfasser fordert seine Leser auf, ihren tiefern Sinn wohl zu fassen. „Abraham, welcher zuerst die Beschneidung einführte, vollzog sie im Geiste hinblikend auf den Sohn (Jesus), indem er in drei Buchstaben die Lehre niederlegte (λαβὼν τριῶν γραμμάτων δόγματα). Denn es heißt: Und Abraham beschnitt von seinem Hause 318 Männer. Worin besteht nun die ihm ertheilte Erkenntniß (τίς οὖν ἡ δοθεῖσα τούτῳ γνῶσις;)? Merket, was die ersten 18 und dann die 300 bedeuten. Was die 18 betrifft, so wird 10 durch ι, 8 durch η bezeichnet, und du hast den Namen Jesus. Und weil das Kreuz in T die Gnade (d. h. seine mystische Bedeutung) haben sollte, heißt es, es seyen 300 (neben den 18) gewesen. So hat er mit zwei Buchstaben Jesus, mit einem das Kreuz angedeutet. Das weiß der, der das eingepflanzte Geschenk seiner Lehre in uns niedergelegt hat (ἔμφυτον δωρεὰν τῆς διδαχῆς αὐτοῦ θέμενος ἐν ἡμῖν)". Auch hier bedeutet also das Wort γνῶσις den mit dem äussern Zeichen des Buchstabens verbundenen geheimen, mystisch allegorischen Sinn. Wir sehen demnach hier genau auch in dem Sprachgebrauch des Worts γνῶσις den Ursprung des damit verbundenen Begriffs. Wie die jüdisch-christliche Gnosis ihre älteste Wurzel in der Allegorie hat, die sich über den blossen Buchstaben erheben, und den äusserlich gegebenen Inhalt der Schriften des A. T. vergeistigen wollte, so hatte diese, durch die Allegorie vermittelte, geistige Erkenntniß selbst auch den Namen Gnosis, und man verband demnach mit dem Worte γνῶσις von Anfang an den Begriff einer solchen Geistesrichtung, die zwar von dem äusserlich historisch Gegebenen ausgeht, aber dabei nicht stehen

bleibt, sondern dasselbe erst vom Standpunct höherer Ideen aus in seinem wahren Sinn aufzufassen sucht, in demjenigen, welcher vom göttlichen Geist, als dem eigentlichen Urheber der Schrift, gleich anfangs in sie niedergelegt, aber auch zugleich in der äussern Hülle des Worts verborgen worden ist. Daher ist das Allegorische, das das Wesen der Gnosis ausmacht, auch das Pneumatische[35]), und wenn die Gnostiker sich vorzugsweise als die Pneumatischen betrachteten, so hatte dieß zwar einen weitern Sinn, (auf dieselbe Weise, wie ja auch die Gnosis sich nicht mehr blos auf die Allegorie beschränkte), wir sehen aber doch auch hierin noch denselben Zusammenhang des Begriffs. In dem ganzen Inhalt des Briefs ist dem Verfasser die Allegorie der Schlüssel, welcher das rechte Verständniß der Schrift öffnet (*ἡμεῖς οὖν, δικαίως νοήσαντες τὰς ἐντολὰς, λαλοῦμεν, ὡς ἠθέλησεν ὁ κύριος· διὰ τοῦτο περιέτεμε τὰς ἀκοὰς ἡμῶν καὶ τὰς καρδίας, ἵνα συνιῶμεν ταῦτα* c. 10.), und den Christen offenbar macht, was den Juden verborgen ist (*καὶ διὰ τοῦτο οὕτω γενόμενα* [Typen, Allegorien] *ἡμῖν μὲν ἐστι φανερὰ, ἐκείνοις δὲ σκοτεινὰ, ὅτι οὐκ ἤκουσαν φωνῆς τοῦ κυρίου.* c. 8.) Selbst in solchen Stellen, in welchen die Gnosis nicht so geradezu mit der Allegorie zusammenfällt, liegt doch in dem Worte *γνῶσις* immer noch der Begriff eines unmittelbar Gegebenen, zu welchem erst noch etwas anderes als der bestimmtere und höhere Sinn desselben hinzukommen muß. So sagt der Verfasser c. 18., er wolle zu einer andern *γνῶσις καὶ διδαχὴ* übergehen, und spricht nun davon, es gebe einen doppelten Weg, einen Weg des Lichts und einen Weg der Finsterniß. Um den Weg des

35) Daher das Obige: *Μωσῆς ἐν πνεύματι ἐλάλησε*, geradezu heißt: Moses hat allegorisch gesprochen.

γνῶσις hier nichts anders als die allegorische Deutung und Auffassung des buchstäblichen wörtlichen Sinnes der Schrift bedeutet. Dieselbe Bedeutung hat das Wort γνῶσις c. 9. Es ist hier von der Beschneidung die Rede, und der Verfasser fordert seine Leser auf, ihren tiefern Sinn wohl zu fassen. „Abraham, welcher zuerst die Beschneidung einführte, vollzog sie im Geiste hinblikend auf den Sohn (Jesus), indem er in drei Buchstaben die Lehre niederlegte (λαβὼν τριῶν γραμμάτων δόγματα). Denn es heißt: Und Abraham beschnitt von seinem Hause 318 Männer. Worin besteht nun die ihm ertheilte Erkenntniß τίς οὖν ἡ δοθεῖσα τούτῳ γνῶσις;)? Merket, was die ersten 18 und dann die 300 bedeuten. Was die 18 betrifft, so wird 10 durch ι, 8 durch η bezeichnet, und du hast den Namen Jesus. Und weil das Kreuz in T die Gnade (d. h. seine mystische Bedeutung) haben sollte, heißt es, es seyen 300 (neben den 18) gewesen. So hat er mit zwei Buchstaben Jesus, mit einem das Kreuz angedeutet. Das weiß der, der das eingepflanzte Geschenk seiner Lehre in uns niedergelegt hat (ἔμφυτον δωρεὰν τῆς διδαχῆς αὐτοῦ θέμενος ἐν ἡμῖν)". Auch hier bedeutet also das Wort γνῶσις den mit dem äussern Zeichen des Buchstabens verbundenen geheimen, mystisch allegorischen Sinn. Wir sehen demnach hier genau auch in dem Sprachgebrauch des Worts γνῶσις den Ursprung des damit verbundenen Begriffs. Wie die jüdisch-christliche Gnosis ihre älteste Wurzel in der Allegorie hat, die sich über den blossen Buchstaben erheben, und den äusserlich gegebenen Inhalt der Schriften des A. T. vergeistigen wollte, so hatte diese, durch die Allegorie vermittelte, geistige Erkenntniß selbst auch den Namen Gnosis, und man verband demnach mit dem Worte γνῶσις von Anfang an den Begriff einer solchen Geistesrichtung, die zwar von dem äusserlich historisch Gegebenen ausgeht, aber dabei nicht stehen

bleibt, sondern dasselbe erst vom Standpunct höherer Ideen aus in seinem wahren Sinn aufzufassen sucht, in demjenigen, welcher vom göttlichen Geist, als dem eigentlichen Urheber der Schrift, gleich anfangs in sie niedergelegt, aber auch zugleich in der äussern Hülle des Worts verborgen worden ist. Daher ist das Allegorische, das das Wesen der Gnosis ausmacht, auch das Pneumatische 35), und wenn die Gnostiker sich vorzugsweise als die Pneumatischen betrachteten, so hatte dieß zwar einen weitern Sinn, (auf dieselbe Weise, wie ja auch die Gnosis sich nicht mehr blos auf die Allegorie beschränkte), wir sehen aber doch auch hierin noch denselben Zusammenhang des Begriffs. In dem ganzen Inhalt des Briefs ist dem Verfasser die Allegorie der Schlüssel, welcher das rechte Verständniß der Schrift öffnet (ἡμεῖς οὖν, δικαίως νοήσαντες τὰς ἐντολὰς, λαλοῦμεν, ὡς ἠθέλησεν ὁ κύριος· διὰ τοῦτο περιέτεμε τὰς ἀκοὰς ἡμῶν καὶ τὰς καρδίας, ἵνα συνιῶμεν ταῦτα c. 10.), und den Christen offenbar macht, was den Juden verborgen ist (καὶ διὰ τοῦτο οὕτω γενόμενα [Typen, Allegorien] ἡμῖν μὲν ἐστι φανερὰ, ἐκείνοις δὲ σκοτεινὰ, ὅτι οὐκ ἤκουσαν φωνῆς τοῦ κυρίου. c. 8.) Selbst in solchen Stellen, in welchen die Gnosis nicht so geradezu mit der Allegorie zusammenfällt, liegt doch in dem Worte γνῶσις immer noch der Begriff eines unmittelbar Gegebenen, zu welchem erst noch etwas anderes als der bestimmtere und höhere Sinn desselben hinzukommen muß. So sagt der Verfasser c. 18., er wolle zu einer andern γνῶσις καὶ διδαχὴ übergehen, und spricht nun davon, es gebe einen doppelten Weg, einen Weg des Lichts und einen Weg der Finsterniß. Um den Weg des

35) Daher das Obige: Μωσῆς ἐν πνεύματι ἐλάλησε, geradezu heißt: Moses hat allegorisch gesprochen.

Lichts zu beschreiben, sagt der Verfasser: ἔστιν οὖν ἡ δοθεῖσα ἡμῖν γνῶσις τοῦ περιπατεῖν ἐν αὐτῇ τοιαύτη, und nun folgt eine Reihe von moralischen Geboten und Vorschriften, durch welche erst die gegebene unbestimmte Vorstellung von dem Wege des Lichts ihren bestimmtern Sinn erhält, und zum klaren Bewußtseyn kommt. Es ist alles dieß für die genetische Entwiklung des Begriffs der Gnosis nicht unwichtig[36]), vielleicht können wir aber noch weiter

---

36) Ueberhaupt enthält der Brief des Barnabas manches, was als Uebergang zur eigentlichen Gnosis bemerkenswerth ist. Von dem allegorischen Standpunct aus, auf welchen sich der Verfasser stellt, mußte ihm das Judenthum mit seinen religiösen Institutionen auf einer sehr niedrigen Stufe erscheinen. Daher die Klage über die Verblendung der am Buchstaben hängenden Juden. Der Verf. geht aber weiter zurük, und leitet diesen Zustand der Juden von einem feindlich eingreifenden Princip ab. Wenigstens sagt er c. 9., wo er von der Beschneidung spricht, die die Juden auch nur buchstäblich, nicht geistig, verstanden haben: οὐκοῦν περιέτεμεν ἡμῶν τὰς ἀκοὰς, ἵνα ἀκούσαντες λόγον πιστεύωμεν· ἡ γὰρ περιτομὴ, ἐφ' ᾗ πεποίθασι, κατήργηται. Περιτομὴν γὰρ εἴρηκεν οὐ σαρκὸς γεννηθῆναι, ἀλλὰ παρέβησαν, ὅτι ἄγγελος πονηρὸς ἐσόφισεν αὐτούς. Zwischen diesem ἄγγελος πονηρὸς, der die Ursache der Verblendung der Juden ist, ihres völligen Mangels an einer geistigen Auffassung ihrer Religion, und dem gnostischen Demiurg, der zwar selbst Urheber des Judenthums ist, aber doch zugleich unbewußt geistigere Keime in dasselbe niederlegte, ist kein grosser Unterschied. Wie nahe die der Gnosis so nahverwandte allegorische Ansicht mit dem Doketismus zusammengrenzt, sehen wir ebenfalls an diesem Schriftsteller, der sich ziemlich doketisch über Christus äussert. Denn nur deßwegen läßt er ihn im Fleische erscheinen, weil sonst die Menschen seinen Anblik nicht hätten ertragen können. *Ostendit, se esse filium Dei, si enim non venisset in carne, quomodo pos-*

nen Sprachgebrauch übergegangene, da der Apostel, wie aus dem zustimmenden *οἴδαμεν* v. 1. zu sehen ist, das Wort aus dem Schreiben der Korinthier aufnimmt, die mit demselben etwas in ihrem Bewußtseyn sich aussprechendes, unmittelbar aus demselben sich ergebendes bezeichnen wollten. Daß es im Allgemeinen eine höhere Erkenntniß, ein geistigeres Wissen, eine aufgeklärtere Denkweise bezeichnet, ergibt sich theils aus dem Inhalt im Ganzen, theils aus den Schlußworten 7, 40. *δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν*, mit welchen der Apostel schon den Uebergang auf das macht, was er c. 8. über die Gnosis zu sagen hatte. Um nun aber den mit dem Worte verbundenen Begriff noch bestimmter aufzufassen, ist es gewiß beachtenswerth, daß es sich auch hier um religiöse Vorstellungen handelt, und um einen Gegensaz von Ansichten, von welchen die eine den wahren Begriff der Sache zu haben glaubte, die andere aber einem niedrigern Standpunct angehörte, von welchem sich loszumachen den meisten schwer fällt. Die Gnosis hat der, der als Christ das klare und entschiedene Bewußtseyn gewonnen hat, daß die Götter des heidnischen Glaubens nicht nur keine Götter sind, sondern überhaupt keine wahre Realität haben, und in diesem Bewußtseyn auch kein Bedenken tragen kann, Götzenopferfleisch zu essen, weil Wesen, die gar keine Realität haben, auch das ihnen geweihte Opferfleisch ganz als das lassen, was es an sich schon ist, so daß es keine reelle Beziehung auf sie erhalten, und demnach auch keinen verunreinigenden Einfluß haben kann. Solche Handlungen werden für den, der einmal dieses Bewußtseyn hat, etwas indifferentes, weil er mit Wesen, von deren Nichtexistenz er überzeugt ist, in keine reelle Verbindung kommen kann[37]. Es liegt daher auch

37) Auch die spätern Gnostiker hielten den Genuß von Götzen-

genannte Götter gibt, sey es im Himmel oder
:de, wie es ja (in diesem Sinne nemlich, sofern
οἱ λέγονται oder νομίζονται εἶναι) viele Göt-
ele Herrn gibt, so ist doch für uns, nach un-
lichen Ueberzeugung, nur Ein Gott, der Vater,
hem alles geworden ist, und in welchem wir das
aben, für das wir geworden sind, und Ein
is Christus, durch welchen alles geworden ist,
dessen Vermittlung wir sind (was wir sind durch
rlöser). Aber nicht in allen ist die Gnosis (nicht
das allgemeine christliche Bewußtseyn ein le-
ein klares, bestimmtes Wissen), sondern es gibt
die in der Vorstellung, die sie von einem Götzen
as Götzenopferfleisch noch als Götzenopferfleisch
und so geschieht es, daß sie bei ihrer noch schwa-
tellung verunreinigt werden, d. h. mit dem Ge-
Götzenopferfleisch den Begriff von etwas unrei-
t einer Sünde, verbinden, also auch, wenn sie
hes Fleisch genießen, sich dadurch verunreinigt
fen, und somit eigentlich die Sünde des Abfalls
enthum begehen, oder wenigstens zwischen Hei-
und Christenthum getheilt sind. Das Essen an
ich macht uns allerdings weder besser noch schlim-
r darauf müßt ihr sehen, daß eure Freiheit den
n nicht zum Anstoß gereiche. Denn wenn einer
du Gnosis hast, in einem Götzentempel zu Ti-
t sieht, wird es nicht bei seiner noch so schwa-
stellung die natürliche Folge für ihn haben, daß
opferfleisch ißt? Und so geht der schwache Bru-
welchen Christus gestorben ist, durch deine Gno-
m." Es ist gewiß nicht zufällig, daß der Apo-
gerade das Wort γνῶσις wiederholt gebraucht.
t wohl die Bedeutung, die es hier hat, ist keine
wöhnliche, sondern eine bereits in den allgemei-

selbst bestimmt wird. Die Gnosis ist das Wissen von diesem Verhältniß. Ebenso verhält es sich, wenn Gnosis soviel ist als Allegorie. Das Object der Allegorie ist das Gegebene, das erst einer geistigen Deutung bedarf. Wenn der Christ in demjenigen, was der Jude auf seinem untergeordneten Standpunct im A. T. nur wörtlich und buchstäblich nehmen kann, von seinem höhern Standpunct aus nur Symbole und Typen von etwas höherem sehen kann, und das äusserlich Gegebene ins Geistige umsezt, so steht er auf dem Standpunct der Gnosis, er ist im Besiz eines höhern Wissens, durch das er sich des wahren Verhältnisses des Judenthums zum Christenthum bewußt ist. Ohne Zweifel hat das Wort γνῶσις auch in den beiden Stellen 1. Kor. 12, 8. 14, 6. keine andere Bedeutung. Λόγος γνώσεως ist nach der wahrscheinlichsten Erklärung ein Vortrag, der hauptsächlich den innern Zusammenhang der christlichen Religionsökonomie mit der alttestamentlichen zum Gegenstand hatte, und das, was im A. T. erst vom Christenthum aus im rechten Lichte aufgefaßt und erkannt werden konnte, darzulegen, und wohl auch mit Hülfe der Allegorie aufzuklären suchte. Dürfen wir diesen Begriff, der sich mit keinem andern der hier sich findenden Ausdrüke mit gleicher Wahrscheinlichkeit verbinden läßt, dagegen aber doch in diesem Zusammenhange mit Recht erwartet wird, in dem Worte annehmen, so sehen wir gerade aus dieser Stelle, in welcher es mit so vielen andern verwandten Wörtern und Begriffen zusammengestellt ist, nur um so mehr die mit ihm verbundene eigenthümliche Bedeutung. Wie weit sie sich sonst noch verfolgen läßt, lasse ich dahin gestellt. Ich bemerke nur noch, daß die hier nachgewiesenen Elemente des Begriffs auch bei demjenigen kirchlichen Schriftsteller, welcher die Gnosis in ihrem reinsten und umfassendsten Sinn in sich aufnahm, und uns als Zeuge für den gangbarsten Sprach-

er in dem Worte γνῶσις ein solches religiöses Wissen,
ch welches erst das, was auf einer niedrigern unter-
ordneten Stufe noch mit mangelhaften und beschränk-
n Vorstellungen verbunden ist, auf seinen wahren Begriff
bracht wird, ein Wissen, durch welches man sich des
rhältnisses dessen, was im religiösen Glauben historisch
geben ist, zum wahren Begriff der Sache selbst, oder
ch, in allgemeinerem Sinne, des Verhältnisses verschiede-
r historisch gegebener Religionen zur Idee der Religion
bst bewußt wird. Es handelt sich also bei der Gnosis,
ch nach dem hier mit dem Worte verbundenen Sprach-
brauch, um ein gegebenes Object, und um ein bestimm-
s Wissen von demselben. Das Gegebene ist in der Stelle
s Paulus der Glaube an die heidnischen Götter, wie
n der Heide auf seinem religiösen Standpunct hatte, die-
r Glaube wird Gegenstand der Gnosis, wenn die Rea-
tät desselben, sein religiöser Werth, von einem höhern
Standpunct aus, dem christlichen, zum bestimmten Be-
wußtseyn kommt, dadurch also zugleich auch das Verhält-
ß des Heidenthums zum Christenthum, oder das Ver-
hältniß dieser beiden Religionen zur Idee der Religion

---

opferfleisch für völlig indifferent. Εἰδωλόθυτα διαφόρως ἐσθίουσι, sagt Irenäus in der Characteristik, die er I. 6. von ihnen gibt. μηδὲ μολύνεσθαι ὑπ᾽ αὐτῶν ἡγούμενοι, καὶ ἐπὶ πᾶσαν ἑορτάσιμον τῶν ἐθνῶν τέρψιν, εἰς τιμὴν τῶν εἰδώλων γινομένην, πρῶτον συνίασιν. Irenäus führt dieß zwar auf den gnostischen Grundsaz zurük: κἂν ἐν ποίαις ὑλικαῖς πράξεσι καταγίνωνται, μηδὲν αὐτοὺς παραβλάπτεσθαι, μηδὲ ἀποβάλλειν τὴν πνευματικὴν ὑπόστασιν. Die Sache bleibt jedoch dieselbe, wie sie auch noch motivirt wird. Indifferent konnte der Genuß von Opferfleisch immer nur auf einem Standpunct erscheinen, auf welchem der in der gewöhnlichen Ansicht fest-gehaltene Unterschied sich aufhob.

selbst bestimmt wird. Die Gnosis ist das Wissen von diesem Verhältniß. Ebenso verhält es sich, wenn Gnosis soviel ist als Allegorie. Das Object der Allegorie ist das Gegebene, das erst einer geistigen Deutung bedarf. Wenn der Christ in demjenigen, was der Jude auf seinem untergeordneten Standpunct im A. T. nur wörtlich und buchstäblich nehmen kann, von seinem höhern Standpunct aus nur Symbole und Typen von etwas höherem sehen kann, und das äusserlich Gegebene ins Geistige umsezt, so steht er auf dem Standpunct der Gnosis, er ist im Besiz eines höhern Wissens, durch das er sich des wahren Verhältnisses des Judenthums zum Christenthum bewußt ist. Ohne Zweifel hat das Wort γνῶσις auch in den beiden Stellen I. Kor. 12, 8. 14, 6. keine andere Bedeutung. Λόγος γνώσεως ist nach der wahrscheinlichsten Erklärung ein Vortrag, der hauptsächlich den innern Zusammenhang der christlichen Religionsökonomie mit der alttestamentlichen zum Gegenstand hatte, und das, was im A. T. erst vom Christenthum aus im rechten Lichte aufgefaßt und erkannt werden konnte, darzulegen, und wohl auch mit Hülfe der Allegorie aufzuklären suchte. Dürfen wir diesen Begriff, der sich mit keinem andern der hier sich findenden Ausdrüke mit gleicher Wahrscheinlichkeit verbinden läßt, dagegen aber doch in diesem Zusammenhange mit Recht erwartet wird, in dem Worte annehmen, so sehen wir gerade aus dieser Stelle, in welcher es mit so vielen andern verwandten Wörtern und Begriffen zusammengestellt ist, nur um so mehr die mit ihm verbundene eigenthümliche Bedeutung. Wie weit sie sich sonst noch verfolgen läßt, lasse ich dahin gestellt. Ich bemerke nur noch, daß die hier nachgewiesenen Elemente des Begriffs auch bei demjenigen kirchlichen Schriftsteller, welcher die Gnosis in ihrem reinsten und umfassendsten Sinn in sich aufnahm, und uns als Zeuge für den gangbarsten Sprach-

brauch dieses Worts gelten kann, bei Clemens von Ale-
ndrien, die vorherrschenden Merkmale sind. Characteri-
sch ist nemlich auch bei Clemens, wie überhaupt bei den
andrinern und bei den Gnostikern selbst, daß der Be-
f der Gnosis seine eigenthümliche Bedeutung nur im
nhang zu dem Begriff der πίστις hat, die πίστις im-
r die Voraussetzung der γνῶσις ist. Denn was liegt
in anders, als die Unterscheidung eines historischen und
losophischen Elements, die sich uns aus der ganzen
herigen Entwiklung als das wesentlichste Moment in
n Begriffe der Gnosis ergibt? Alles, was zur πίστις ge-
rt, ist das historisch gegebene Object der Gnosis, es
d die Lehren und Institutionen, die die Gnosis aus den
orisch vor ihr liegenden Religionen nimmt, um sie auf
e Idee der Religion zu beziehen, sie nach ihrem innern
igiösen Werthe zu würdigen, das Wesentliche und Un-
sentliche zu unterscheiden, was seiner äussern Form und
scheinung nach nur als mangelhaft und unbefriedigend
h darstellt, durch die Beziehung auf eine höhere Idee
vergeistigen, und auf diese Weise überhaupt das Ver-
ltniß der historisch gegebenen Religionen zur absoluten
ligion zu bestimmen. Der Inhalt der πίστις ist somit
mer nur das Unmittelbare, durch dessen Negation erst
e γνῶσις zum wahren Begriff hindurchdringt, weßwe-
n, wie sich dieß auch bei Clemens besonders in so vie-
n Beziehungen zeigt, die Gnosis ihrem Wesen nach der Be-
iff selbst ist, in seiner Bewegung durch die verschiedenen
omente, durch welche er vermittelt werden muß. Wie
e Vermittlerin der πίστις und γνῶσις, oder des histo-
ischen Glaubens und des philosophischen Wissens, schon
i Philo die Allegorie war, jene wunderbare geheimniß-
lle Kunst, die die starre Form in eine fließende umwan-
lt, den materiellen körperlichen Buchstaben für die
istigsten Ideen durchsichtig macht, und ihn diesen zur

bloßen Hülle dienen läßt, wie ebendeßwegen der Begriff der Allegorie sich mit dem Begriffe der Gnosis aufs innigste verknüpfte, und die Allegorie auch bei den eigentlichen Gnostikern größtentheils in größerem oder geringerem Umfange ihre alte Bedeutung beibehielt; so war sie auch bei Clemens von Alexandrien ein wesentliches Element seiner Gnosis, und das Hauptmittel, durch welches er sich als Gnostiker über das wahre Verhältniß des Judenthums zum Christenthum verständigte. Es zeigt dieß der ganze Inhalt seiner Stromata, deren mannigfaltiges, buntgewirktes Gewebe, hauptsächlich auch in der, durch das Ganze sich hindurchziehenden, typischen und allegorischen Betrachtungsweise das Princip seiner Einheit hat. Ausdrücklich betrachtet sie daher auch Clemens als eine Eigenschaft des Gnostikers Strom. VI, 11. (ὁ γνωστικὸς οἶδεν κατὰ τὴν γραφὴν τὰ ἀρχαῖα, καὶ τὰ μέλλοντα εἰκάζει). Der Gebrauch der Allegorie selbst mußte freilich ein verschiedener seyn, ein mehr oder minder beschränkter, je nachdem das Verhältniß der historisch gegebenen Religionen zur absoluten Religion mehr oder minder negativ bestimmt wurde. Gnostiker, die das Judenthum in ein engeres Verhältniß zum Christenthum sezten, mußten, um schon in jenem zu finden, was eigentlich erst diesem angehörte, auch der Allegorie mehr Raum geben, als solche, die eine schärfere Grenzlinie zwischen Judenthum und Christenthum zögen. Es hängt dieß aber schon mit demjenigen zusammen, was Gegenstand unserer weiteren Untersuchung ist. Halten wir hier vorerst noch fest, was sich uns zulezt noch aus unserer bisherigen Untersuchung ergab, so können wir, um den mit dem Worte γνῶσις verbundenen Grundbegriff zu bestimmen, nun von dem Inhalt des Wissens, das Gegenstand der γνῶσις ist, abstrahiren, und blos auf die Form dieses Wissens sehen. Die γνῶσις ist, auch blos formell betrachtet, doch immer ein solches Wissen, das

anderes Wissen zu seiner Voraussezung hat, und da-
rch erst vermittelt wird, oder ein Wissen, bei welchem
n sich sowohl des Unterschieds im Object, als auch der
heit des Unterschiedenen, d. h. der Momente, durch
lche der Begriff des Objects vermittelt wird, bewußt
Da nun das Wissen nur dadurch zum absoluten wird,
ß es sich seiner Vermittlung bewußt ist, so ist der lezte
nct, auf welchen wir in unserer Untersuchung über den
griff der Gnosis geführt werden, die Gnosis als das
solute Wissen überhaupt, diejenige Bedeutung des Worts
ῶσις, die es im philosophischen Sprachgebrauch wenig-
ns insofern immer hatte, sofern man mit demselben kein
deres Wissen, als das höchste und vollkommenste, be-
chnen wollte. Gnostisch werden daher die Systeme, von
lchen hier die Rede ist, auch schon in formeller Hinsicht
ßwegen mit Recht genannt, weil es ihnen durchaus um
i absolutes oder ein seiner Vermittlung sich bewußtes
issen zu thun ist. Je bestimmter diese Vermittlung als
ne im Object des Wissens selbst (in den historisch ge-
benen Religionen, mit welchen es die Gnosis zu thun
t, und in der Idee der Religion selbst, in lezter Be-
ehung aber besonders in dem Wesen Gottes) gegründete
trachtet und dargestellt wird, desto bestimmter gestaltet
ch der allgemeine Begriff der Gnosis zu dem concreten,
elcher den gnostischen Systemen zu Grunde liegt.

Ein nicht minder wichtiger Gegenstand der allgemei-
en Untersuchung über das Wesen der Gnosis überhaupt
t die Eintheilung und Classification der gnostischen Sy-
eme. Seitdem man bestrebt war, sie in ihrem innern
rganischen Zusammenhang aufzufassen, hat man auch die
ösung dieser Aufgabe vielfach versucht, aber auch immer
ehr schwierig gefunden. Es ist dieß sehr natürlich, da
as richtige Eintheilungsprincip nur mit dem richtigen Be-
griff der Gnosis selbst gegeben seyn kann. Je mehr es

durchaus antijüdischen Gnostiker gehört habe. Was die antijüdischen Gnostiker betreffe, so lasse sich allerdings bei den Ophiten das Gehässige, was ihr Judengott an sich trage, recht hervorheben, auch Marcion habe sich in volle Opposition gegen den Judengott gesezt, aber doch sey auch bei ihm kein so himmelweiter Unterschied zwischen seinen Vorstellungen und den der judaisirenden Gnostiker vom Judengott. Eine Verschiedenheit der Wendungen ähnlicher Gedanken könne keine Abtheilung der Gnostiker in antijudäische und in die an das Judenthum sich anschliessenden begründen. Gieseler verkannte zwar keineswegs, daß die Neander'sche Eintheilung von einem Verhältnisse hergenommen sey, dessen verschiedene Auffassung und Bestimmung unläugbar auf die ganze Gestaltung der Systeme einen wichtigen Einfluß ausüben mußte. Denn in allen Theilen eines gnostischen Systems habe es hervortreten müssen, ob der Demiurg als Werkzeug oder als Widersacher des höchsten Gottes, und ob das Judenthum als einige, wenn auch verhüllte, höhere Offenbarungen enthaltend, oder als schlechthin verwerflich betrachtet wurde. Dessen ungeachtet sey jene Eintheilung mangelhaft, weil sie sich doch immer nicht auf das Grundverhältniß der gnostischen Systeme stüze. So sehr auch immer die Ansicht vom Demiurgus und von dem Judenthum auf die verschiedenen Theile eines gnostischen Systems habe einwirken müssen, so habe doch immer ein System ohne radicale Veränderung aus der einen Classe in die andere übergehen können, wie dieß wirklich sehr häufig geschehen sey. Während Basilides selbst in die Classe der sich an das Judenthum anschliessenden Gnostiker gehöre, rüken seine spätern Anhänger in die Classe der antijüdischen Gnostiker. Das valentinianische System sey dem ophitischen so ähnlich, daß der gleiche Ursprung nicht verkannt werden könne, dennoch gehöre jenes in die erste, dieses in die zweite Classe. Da nun durch

me zu Grunde legte. Wie wenig aber auch noch Neander selbst diesen neuen Gesichtspunct nach seiner wahren Bedeutung zu würdigen wußte, ist am deutlichsten daraus zu ersehen, daß Neander seine Eintheilung nicht weiter zu rechtfertigen sich veranlaßt sah, als durch die sehr äusserlich gehaltene Bemerkung (a. a. O. S. 229.), ein Feind des Judenthums und der Juden habe leicht aus denselben Grundideen, von welchen die an das Judenthum sich anschliessenden Gnostiker ausgingen, eine andere Ansicht von dem Gott der Juden herleiten, und sich in ihm nicht blos ein mit der höchsten Weltordnung unbekanntes, aber bewußtlos durch dieselbe geleitetes und bei ihrer Offenbarung sich ihr demüthig unterwerfendes, sondern ein in seiner Beschränktheit anmassendes, herrschsüchtiges, gegen das Höhere feindseliges Wesen denken können. In diese Classe der antijüdischen Gnostiker sezte Neander neben Marcion und seine Schule die sogenannten Ophiten und den Saturnin. Gegen diese Eintheilung wurden theils von Vater[39]), theils von Gieseler [40]) Zweifel erhoben. Vater machte in einer übrigens nicht sehr klaren Erörterung auf das Schwankende der einzelnen Gnostikern gegebenen Stellung aufmerksam. Basilides z. B. werde in die Classe der judaisirenden Gnostiker gesezt, und doch zugleich über ihn das Geständniß gethan (Gen. Entw. S. 62.), daß er weder in die Classe der judaisirenden Theosophen noch der

---

39) Ueber die neueste Eintheilung der Gnostiker in an das Judenthum sich anschliessende und antijüdische, über den damaligen Zustand der Kirche und ein Evangelium Ponticum, im Kirchenhist. Archiv von Stäudlin, Tzschirner und Vater, Jahrg. 1823. 1. H. S. 97—113.

40) In der Beurtheilung der Schriften von Lewald und Neander über die Gnosis in der Hall. A. L. Z. Jahrg. 1823. Apr. nr. 104. S. 825. f.

Ein gewisser Dualismus liege allerdings in allen gnostischen Systemen, denn alle Gnostiker halten die Materie, als die Quelle des Bösen, für ebenso ewig als die Gottheit. Allein in den weitern Bestimmungen darüber trennen sich die ägyptischen und syrischen Gnostiker. Jene denken sich die Materie vor der Schöpfung blos als vorher ungeordneten Stoff ohne alles ursprüngliche eigene Leben, so daß dieses erst durch die Berührung vom Lichtreiche her in derselben angeregt werde: die ägyptischen Gnostiker gehen daher in ihrem Dualismus nicht über den Philo hinaus. Dagegen sey er bei den syrischen Gnostikern viel weiter geführt. Bei ihnen habe die Hyle schon vor aller Berührung mit dem Lichtreiche ein ursprüngliches selbstständiges Lebensprincip in sich, welches als das Urböse fortwährend in der Schöpfung mit dem Lichtreiche kämpfe. Das Gewicht dieser Gründe war es hauptsächlich, wodurch Neander in der neuen Behandlung dieser Materie in der Geschichte der christl. Rel. und Kirche I. S. 602. f., welche vor der frühern Darstellung durch allgemeinere Standpuncte und Ansichten sich auszeichnet, bewogen wurde, die frühere Eintheilung dahin zu modificiren und zu erweitern: die gnostischen Systeme lassen sich, nach der wesentlichsten und einflußreichsten Differenz (nach welcher, wie Neander nach Gieseler mehr im Einzelnen ausführte, in der einen Auffassungsform mehr das Element griechischer Speculation, oder der Einfluß des alexandrinischen Platonismus, in der andern mehr das Element orientalischer Anschauung, oder der Einfluß des syrischen Parsismus vorherrsche), am natürlichsten eintheilen in die beiden Classen der den Zusammenhang zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Weltordnung, zwischen der Offenbarung Gottes in der Natur, in der Geschichte und im Christenthum, die Verbindung zwischen dem alten und neuen Testament, als Einem Ganzen theokratischer Entwiklung, anerkennenden, und der die

sen Zusammenhang und diese Verbindung zerreissenden Sekten, welche das Christenthum nur zu einem vereinzelten Bruchstükke in der Menschengeschichte machten, was kurz zusammengefaßt erklärt werden könne: die an das Judenthum sich anschliessenden und die demselben sich feindselig entgegenstellenden Sekten. Diese Eintheilung habe noch das für sich, daß nur so das eigenthümliche System Marcion's, welches doch von Einer Seite nothwendig in die Rehe der gnostischen Systeme gehöre, seinen rechten Plaz unter denselben erhalten könne. Ausser demselben rechnet aber Neander zu der Classe der antijüdischen Gnostiker auch hier die Ophiten, ferner die Pseudobasilidianer, die Sethianer und Kainiten, den Saturnin, den Tatian und die Enkratiten, und die eklektischen, antinomistischen Gnostiker, und unter diesen namentlich den Karpokrates und Epiphanes. Der neueste Geschichtschreiber der Gnostiker endlich, Matter, ließ sich in seiner kritischen Geschichte des Gnosticismus durch die Rechtfertigung, die Neander seiner frühern Classification zu geben suchte, nicht abhalten, die Eintheilung der sämmtlichen Gnostiker in judaisirende, antijudaisirende und eklektische Secten geradezu für die fehlerhafteste von allen zu erklären. Es sey unmöglich, in den fünf ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung Gnostiker aufzufinden, die dem Judenthum gänzlich fremd waren, alle seyen mit dieser Lehre durch Vermittlung des Christenthums befreundet. Wenn die Sabier, so wie wir sie aus Denkmälern des achten Jahrhunderts kennen, sich wesentlich auszeichnen durch einen Haß gegen das Judenthum, welcher noch weit entschiedener sich ausspreche, als bei Marcion, wer stehe dafür, daß sie ursprünglich dieselbe Richtung genommen haben? Den Namen Eklektiker verdiene nicht Eine gnostische Sekte, nicht der Eklekticismus sey es, sondern der Synkretismus, wozu sie sich alle bekennen. Keine einzige verdiene gleichfalls den Namen einer judaisirenden

Ein gewisser Dualismus liege allerdings in allen gnostischen Systemen, denn alle Gnostiker halten die Materie, als die Quelle des Bösen, für ebenso ewig als die Gottheit. Allein in den weitern Bestimmungen darüber trennen sich die ägyptischen und syrischen Gnostiker. Jene denken sich die Materie vor der Schöpfung blos als vorher ungeordneten Stoff ohne alles ursprüngliche eigene Leben, so daß dieses erst durch die Berührung vom Lichtreiche her in derselben angeregt werde: die ägyptischen Gnostiker gehen daher in ihrem Dualismus nicht über den Philo hinaus. Dagegen sey er bei den syrischen Gnostikern viel weiter geführt. Bei ihnen habe die Hyle schon vor aller Berührung mit dem Lichtreiche ein ursprüngliches selbstständiges Lebensprincip in sich, welches als das Urböse fortwährend in der Schöpfung mit dem Lichtreiche kämpfe. Das Gewicht dieser Gründe war es hauptsächlich, wodurch Neander in der neuen Behandlung dieser Materie in der Geschichte der christl. Rel. und Kirche I. S. 602. f., welche vor der frühern Darstellung durch allgemeinere Standpuncte und Ansichten sich auszeichnet, bewogen wurde, die frühere Eintheilung dahin zu modificiren und zu erweitern: die gnostischen Systeme lassen sich, nach der wesentlichsten und einflußreichsten Differenz (nach welcher, wie Neander nach Gieseler mehr im Einzelnen ausführte, in der einen Auffassungsform mehr das Element griechischer Speculation, oder der Einfluß des alexandrinischen Platonismus, in der andern mehr das Element orientalischer Anschauung, oder der Einfluß des syrischen Parsismus vorherrsche), am natürlichsten eintheilen in die beiden Classen der den Zusammenhang zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Weltordnung, zwischen der Offenbarung Gottes in der Natur, in der Geschichte und im Christenthum, die Verbindung zwischen dem alten und neuen Testament, als Einem Ganzen theokratischer Entwiklung, anerkennenden, und der die-

r hauptsächlich noch unter dasjenige gerechnet werden,
s in den bisherigen Darstellungen des Gnosticismus
mangelhaft und unbefriedigend erscheinen muß. Nur
Unsicherheit des ganzen Gesichtspuncts, von welchem
n bei der Auffassung der Gnosis überhaupt und der
ssification ihrer verschiedenen Formen ausging, konnte
e Hauptform derselben beinahe ganz übersehen lassen,
nigstens sofern sie nicht als eine selbstständige aner-
mt, und an die ihr gebührende Stelle gesezt wurde.
gehört nemlich schon Cerinth hieher, welchen selbst
ander in der genetischen Entwiklung der vornehmsten
stischen Systeme völlig übergangen, und erst in der Kir-
ngeschichte dem Basilides und Valentin und den übri-
in dieselbe Classe gehörenden vorangestellt hat. Es
wie später gezeigt werden wird, in jedem Falle in ei-
n andern Sinne Gnostiker, als die gewöhnlich zur ju-
sirenden Classe gerechneten. Sollte aber auch über ihm
h ein Zweifel stattfinden, so kann doch nicht geläugnet
den, daß das eigenthümliche System, das die clemen-
ischen Homilien enthalten, einen durchaus gnostischen
racter an sich trägt, während es doch mit keinem der
steme, die gewöhnlich als die Hauptformen der Gno-
aufgeführt werden, in Eine Classe gebracht werden
n. Es gehört unter die ausgezeichneten Verdienste der
nder'schen genetischen Entwiklung der vornehmsten gno-
hen Systeme auf den merkwürdigen Inhalt dieser pseu-
ementinischen Homilien wieder aufmerksam gemacht zu
en, es ist aber dieß nur in einer Beilage geschehen, die
einen Beitrag zur Geschichte der Ebioniten geben will,
ebensowenig ist sowohl in der Neander'schen Kirchen-
hichte, als auch in irgend einer der neuern Darstellun-
der gnostischen Systeme dieser Form der Gnosis, der
nthischen und ebionitischen die Stelle eingeräumt wor-
, die ihr in der Reihe der Entwiklungsformen der

den weder an sich, noch in der Art und Weise, wie sie Neander durchgeführt und auf die einzelnen gnostischen Systeme angewandt hat, vollkommen befriedigend finden. Nur haben auf der andern Seite die Gegner dieser Classification Unrecht, wenn sie aus dem Mangelhaften derselben den Schluß ziehen wollen, es sey überhaupt nicht möglich, die gnostischen Systeme nach einem innern Eintheilungsprincip zu classificiren. Denn wenn man auch zugeben muß, daß sich ein steter Zusammenhang durch alle Systeme hindurchziehe, daß die Uebergänge von dem einen zum andern nur geringe Abstufungen enthalten, so kann man doch nicht verkennen, daß es keineswegs durchaus derselbe Character ist, welchen diese Systeme an sich tragen, daß sie vielmehr bei aller Analogie doch auf sehr verschiedene Weise organisirt sind. Will man sich daher die Sache dadurch erleichtern, daß man die Gnostiker einfach nach den Ländern eintheilt, in welchen sie auftraten, so ist dieß eine rein äußerliche Betrachtungsweise, die für jeden, der diese ganze Erscheinung nach ihrem tiefern Zusammenhang auffassen will, zu unbefriedigend ist, als daß man dabei stehen bleiben könnte. Nur hieraus läßt sich erklären, warum dieselben Gelehrten, die diesen Weg einschlugen, sich doch wieder veranlaßt sahen, mit dem äussern Eintheilungsprincip ein inneres zu verbinden. Kaum ist im Gegensaz gegen die Neander'sche Classification die Eintheilung nach den Ländern als die angemessenste vorgeschlagen, so wird sie auch dadurch empfohlen, daß sie sich auch durch die Aufweisung eines bestimmtern unterscheidenden Grundcharacters für jede dieser Classen rechtfertigen lasse, und es ist nun von der verschiedenen Form die Rede, welche der Dualismus bei den ägyptischen und syrischen Gnostikern gehabt habe. Nur aus eben diesem Grunde, um mit dem äussern Moment ein inneres zu verbinden, kann Matter neben der Zeitfolge und den Ländern von

enen den Secten zu Grunde liegenden Schulen
nach welchen sie zu unterscheiden seyen. Hieraus
n nun aber alle Uebelstände, welche mit einer zwi-
schiedenen Gesichtspuncten unlogisch hin- und her-
nden Eintheilung verbunden seyn müssen. Theilt
e Gnostiker in ägyptische und syrische, nach der
enen Form ihres Dualismus, so kann man un-
diesen beiden Classen die Schule Cerdo's und Mar-
radezu als eine besondere Classe zur Seite stellen,
es muß entweder gezeigt werden, daß auch Cer-
d Marcions Gnosis entweder zur ägyptischen oder
i Form zu rechnen ist, oder eine neue eigenthüm-
rm des Dualismus darstellt, oder es geht, wenn
se Nachweisung nicht gelingen sollte, hieraus nur
e hervor, daß die ganze vom Dualismus der Gno-
usgehende Eintheilung eine verfehlte ist. Und was
n sich unter einer sporadischen Schule denken, wenn
rwiesen worden ist, daß den Secten der ägyptischen
ischen Gnostiker Schulen zu Grunde liegen, die
m Character der Landesreligionen bestimmt worden
Ist diese sporadische Schule etwas anderes als ein
nntes: „und so weiter", wie wenn man jezt von je-
tern Classification abstrahiren wollte? Gieseler bil-
r (Theol. Stud. und Krit. 1830. 2. H. S. 390.),
atter über den Unterschied der syrischen und ägyp-
Gnostiker nach Gieseler's Vorgang weiter ausge-
at, erklärt aber darin für irrig, daß der Demiurg
yptischen Gnostiker ein Wesen besseren Characters
der syrischen, daß jener Organ eines höhern Wil-
ieser feindselig gegen alles höhere sey. Wäre nem-
s von Matter darüber Gesagte richtig, so würde
nders Eintheilung in antijüdische, und sich an das
thum anschließende Gnostiker ganz mit der Ein-
g in syrische und ägyptische Gnostiker zusammen-

fallen. So aber erkenne ja Matter selbst, daß die w schaffenden Engel des Saturnin nichts weniger als l seyen, und schildere dagegen den Jaldabaoth der ägy schen Ophiten als ein stolzes und boshaftes Wesen.] Nin man aber einmal ein inneres Eintheilungsprincip zu Hü so will das äussere Moment der Verschiedenheit der Län wenig mehr sagen, und man sieht nicht so schlechthin warum man nicht die Verschiedenheit des Characters Demiurg mit demselben Rechte soll geltend machen, welchem man sich in Ansehung der Materie auf die schiedene Form des Dualismus beruft, wohl aber n es auffallen, daß, wenn einmal der Dualismus das Pr cip seyn soll, das den verschiedenen Character der gno schen Systeme bestimmt, dieselben Systeme, die in An hung der Materie am meisten dualistisch sind, nicht a in Ansehung des Demiurg ihren Dualismus behaupt Man kann daraus nur den Schluß ziehen, daß der Du lismus der Gnostiker überhaupt, wenigstens in dem Gieseler und Matter angenommenen Sinne, nur etwas u wesentliches und untergeordnetes ist, was uns auf tiefern Grund der Organisation dieser Systeme noch ni hinabbliken läßt.

Will man die gnostischen Systeme nach einem inn Eintheilungsprincip classificiren, so ist es natürlich, man zunächst die drei Principien, die Materie, den miurg und Christus in Erwägung zieht. Diese drei Pr cipien sind allen gnostischen Systemen gemeinsam, und modificiren sich in ihnen auf verschiedene Weise, aber zeigt sich in diesen Modificationen keine durchgängige Ei formität. Strengere Dualisten, in Ansehung der Mater sind nicht in demselben Verhältniß auch Dualisten in A sehung des Demiurg, und wenn auch der Doketismus Allgemeinen mit dem strengern Dualismus zusammenhän so ist dieß doch nicht immer der Fall, wie z. B. in H

des Dualismus zwischen Basilides und Marcion nur
geringer, in Hinsicht des Doketismus aber ein großer
rschied ist. Die verschiedenen Modificationen der gno-
en Systeme, in Beziehung auf die genannten drei
cipien, erhalten ihre bestimmtere Bedeutung erst, wenn
auf einen höhern Gesichtspunct zurükgehen, von wel-
aus sich das mehr oder minder Wesentliche, das
llige oder Constante in den gnostischen Systemen mit
erer Sicherheit begreifen läßt. Dieser Gesichtspunct
t sich von selbst aus demjenigen, was in der Untersu-
g über den Begriff der Gnosis gezeigt worden ist,
der Unterscheidung eines historischen und philosophi-
Elements der Gnosis, ohne welche der Begriff der-
n nicht richtig gefaßt werden kann. Geht man von
r Unterscheidung aus, so wird man es ganz der Na-
der Sache gemäß finden, daß der Character der ein-
n gnostischen Systeme durch nichts anders sosehr be-
nt wird, wie durch das verschiedene Verhältniß, in
hes die historischen Elemente, mit welchen es die Gnosis
eder ihrer Formen zu thun hat, zu einander treten
en. In jedem der gnostischen Systeme handelt es
um die drei historisch gegebenen Religionsformen,
denthum, Judenthum und Christenthum: jedes dieser
teme will erst durch diese Formen hindurch den wah-
Begriff der Religion finden, aber es geschieht dieß
t auf dieselbe Weise, und wenn auch die absolute Re-
n immer in das Christenthum gesezt wird, so kann
sowohl das Verhältniß des Christenthums zum Ju-
hum und Heidenthum, als auch das Verhältniß, in
hem diese beiden Religionsformen selbst zu einander
n, bald so, bald anders bestimmt werden. In dieser
sicht ist unstreitig der Gesichtspunct, von welchem die
nder'sche Classification ausgeht, der einzig richtige,
in ihr nicht blos ein einzelnes untergeordnetes Mo-

Zweiter Abschnitt.

Die verschiedenen Hauptformen der Gnosis.

I. Die das Christenthum mit dem Judenthum und Heidenthum näher zusammenstellende Form der Gnosis.

Das bedeutendste System, das die erste Hauptform der Gnosis repräsentirt, ist unstreitig das valentinische, wie es theils von Valentin selbst aufgestellt, theils von mehreren geistvollen Schülern desselben mit verschiedenen Modificationen weiter ausgebildet worden ist. Da es uns hier nur um das System im Ganzen zu thun ist, und nur um die wesentlichsten Grundzüge desselben, so ist eine strenge Unterscheidung seiner ursprünglichen Form von den ihm später gegebenen Gestaltungen für unsern Zwek nicht nothwendig[1]). Mit dem valentinischen System hängt das ophitische am nächsten zusammen. Neben diesen beiden verdienen noch die Systeme des Basilides, Saturnin und

---

1) Das ursprüngliche System Valentins selbst kann um so weniger von den Modificationen seiner Schüler geschieden werden, da Irenäus, ob er gleich Hauptschüler Valentins, wie Ptolemäus, Marcus, und einige andere, besonders aufführt, doch in der Darstellung des valentinianischen Systems immer nur von den Valentinianern nicht aber von Valentin selbst spricht.

desanes besondere Beachtung. Wenn wir nun in Be-
ung auf alle diese Systeme behaupten, daß ihr eigen-
ilicher Character vor allem durch das Heidenthum be-
nt werde, daß neben dem Judenthum vorzüglich das
)enthum es sey, das in ihnen sein Recht geltend macht,
durch welches hindurch hier alles seinen Weg neh-
muß, was aus dem Christenthum aufgenommen wer-
soll, so versteht es sich von selbst, daß wir dabei uns
t blos an die ausdrücklichen Erklärungen zu halten ha-
, die sich in den genannten Systemen über das Ver-
niß des Christenthums zum Heidenthum und Juden-
n finden, sondern ganz besonders die Form und Be-
ffenheit dieser Systeme selbst in Betracht ziehen müs-
. In dieser Hinsicht muß uns nun, wenn wir diese
steme mit andern gnostischen vergleichen, als die größte
jenthümlichkeit derselben in die Augen fallen, daß es
in ihnen, ihrem vorherrschenden Gesichtspuncte nach,
das Verhältniß der realen objectiven Welt zu Gott,
dem absoluten Princip, handelt. Sie sind ihrem Haupt-
ialte nach kosmogonische Systeme: der Hauptgegenstand,
t welchem sie sich beschäftigen, ist der Versuch, zu erklä-
, wie die nun vorhandene endliche Welt und der Mensch
Theil der Welt entstanden ist? Alles, was sie ausser
ser Frage aus dem Inhalt des religiösen Bewußtseyns
) aneignen, hat für sie im Grunde nur insofern Bedeu-
ig, sofern es mit dieser Hauptfrage zusammenhängt,
ie in ihr enthaltene, durch sie bedingte Aufgabe ist.
enn daher auch ihnen Christus der Erlöser ist, so ist er
blos deßwegen, weil das Hervorgehen der endlichen
elt aus dem Absoluten von selbst auch das endliche Zu-
kgehen in sich schließt, weil, wenn die Schöpfung als
: Störung einer ursprünglichen Harmonie gedacht wird,
ch eine Wiederherstellung desselben gedacht werden muß.
as schon früher über den Gegensaz zwischen Geist und

Einfluß habe, daß somit die Gnosis Marcions, wie es ja auch der Geschichte zufolge ist, der syrischen Form der Gnosis ungleich näher steht, als der ägyptischen; soll aber das Princip, nach welchem die Systeme zu classificiren sind, in seiner Reinheit festgehalten werden, so muß das, was in der dualistischen Ansicht Marcions die Hauptsache ist, und sich nur auf das Verhältniß des Christenthums zu den beiden andern Religionen beziehen kann, von dem minder Wesentlichen, das nur einzelne Puncte des Systems betrifft, genau unterschieden werden. Neben den beiden auf die angegebene Weise zu bestimmenden Hauptformen der Gnosis bleibt uns, von unserm Eintheilungsprincip aus, noch eine dritte mögliche Hauptform der Gnosis übrig. Sobald der Auffassung des Verhältnisses des Christenthums zu den beiden andern Religionen eine mehr dualistische Ansicht zu Grunde gelegt wird, so kann man diesen Dualismus auf diese beiden Religionen, die jüdische und heidnische, auf gleiche Weise sich erstreken lassen, wie dieß von Marcion geschehen ist, man kann ihn aber auch nur auf eine derselben beschränken, sey es nun die heidnische oder jüdische. Wie demnach Marcion das Judenthum und Heidenthum zusammennahm, um diesen beiden das Christenthum dualistisch entgegenzusezen, so konnte ein anderer Gnostiker das Judenthum, um dieses zuerst zu nennen, mit dem Christenthum zusammenfassen, um diese beide in den gleichen Gegensaz zum Heidenthum treten zu lassen. Man müßte sich in der That wundern, wenn bei der so reichen Productivität des Gnosticismus, diese Form, die sich der allgemeinen Betrachtung hier als eine mögliche darstellt, nicht auch wirklich zum Vorschein gekommen wäre. Nach den gewöhnlichen Darstellungen der gnostischen Systeme sollte man allerdings glauben, daß sie keinen Repräsentanten gefunden hat. Allein es verhält sich hiemit nicht wirklich so, und es muß eben dieß

h reflectirt. Nach Valentin) beginnt der Abfall, der die
idliche Welt ins Daseyn ruft, schon auf der höchsten Stufe
er Geisterwelt. Als das höchste absolute Wesen sich zur
Selbstoffenbarung und Selbstentfaltung entschloß, und durch
Vermittlung des Bythus und der Ennoia oder der Charis,
er Sige, der Nus hervorging, der auch Monogenes,
er Vater und Grund der Dinge, genannt wird, und dem,
us welchem er hervorging, so vollkommen gleich ist, daß
r allein die Größe des Vaters fassen kann, war er es
llein, der den übrigen Aeonen, für die der Urvater un-
ichtbar und unbegreiflich ist, ihn kund thun konnte. In-
em er allein in der Anschauung des Vaters und der Be-
rachtung seiner unermeßlichen Größe die seligste Wonne
genoß, wollte er auch den andern Aeonen die Größe des
Vaters, sein absolutes, über jeden Anfang erhabenes, in
einen Begriff zu fassendes, Wesen mittheilen, aber die Sige
hielt ihn nach dem Willen des Vaters zurück, weil er sie alle
um Gedanken und Verlangen der Erforschung des Vaters
führen wollte, weßwegen sie nur geheim in der Stille das
Verlangen hegten, den, der ihren Samen hervorgehen ließ,
und ihre anfangslose Wurzel zu erforschen. Schon hier
liegt der Keim des großen Zwiespalts, der das Endliche

---

1) Die Hauptquelle ist Irenäus Contra haer. I, 1. f. Tertullian Adversus Valentinianos (vgl. De praescr. haer. c. 49.) Epiphanius Haer. XXXI. Theodoret Haer. fab. I, 7. folgen dem Irenäus, mehr oder minder wörtlich, nur Epiphanius gibt in seiner mehr eigenen Relation a. a. O. c. 1 – 7 namentlich auch ein eigenes valentinianisches Fragment c. 5. 6. Die den Schriften des Clemens von Alexandrien angehängten Excerpta ex scriptis Theodoti et doctrina, quae orientalis vocatur, ad Valentini tempora spectantia, epitomae, die gewöhnlich auch für die Darstellung des valentinianischen Systems benützt werden, können zur Erläuterung einzelner Ideen dienen, der innere Zusammenhang des Sy-

vom Absoluten trennt. Das Verlangen des Monogenes ist ein eben so natürliches und gerechtes, als ungebührliches und die rechte Grenze überschreitendes. Die Thätigkeit der geistigen Wesen, ihr innerstes in ihrer geistigen Natur gegründetes Streben kann nur auf das Absolute gerichtet seyn, in welchem sie selbst den Grund und die Wurzel ihres Seyns und Erkennens haben, aber jedes Wesen kann, sofern es nicht selbst das Absolute, oder mit dem Absoluten, wie der Monogenes, identisch ist, das Absolute nur nach dem Maaße seines Wesens fassen und erkennen. So oft daher ein solches Wesen das Absolute erfassen und erkennen will, muß es immer zugleich auch seiner Incongruenz mit demselben, oder eines Mißverhältnisses bewußt werden, das sein Wesen mit dem Wesen des Absoluten in keine Einheit zusammengehen läßt, es bleibt immer ein ἀχώρητον zurück, und der Grund desselben in dem Wesen, das das Absolute nicht fassen kann, weil es kein Maaß für dasselbe hat, ist die Negativität seiner Natur, die eben dadurch, dem Absoluten gegenüber, zum Bewußtseyn kommt. Deßwegen mußte dem Verlangen des Monogenes nach dem Willen des Vaters durch die Sige, die das unergründliche Wesen des Vaters nie kund werden läßt, begegnet werden. Daß aber dieses erste naturwidrige Beginnen, das schon auf der ersten Stufe hervortritt, auf welcher mit der Selbstobjectivirung des Absoluten im Monogenes auch ein Unterschied gesetzt war, keine weitere Folge hatte, daß die bloße Mahnung der Sige genügte, und die Aeonen das erregte Verlangen ihres geistigen Wesens nur in der Stille hegten, ohne es sich selbst laut werden zu lassen, dieß ist nur daraus zu

---

stems im Ganzen aber kann nur aus Irenäus genauer erkannt werden. Vorzüglichen Werth haben auch die wenigen Fragmente, die Clemens von Alexandrien aus den Schriften Valentins selbst erhalten hat.

em Judenthum allerdings möglich, so widerstreitet es ›och der Natur des Christenthums, es auf gleiche Linie nit dem Heidenthum herabzusezen, werden aber zugleich ille Religionen zusammen für gleich indifferent erklärt, so 'ann auch kein Gegensaz zwischen der einen Form und der ındern mehr stattfinden, und es fällt überhaupt die Be= iehung hinweg, die die Gnosis zur Religionsgeschichte ıat, sofern es ihr nicht mehr darum zu thun seyn kann, n dem absoluten Begriff der Religion durch die geschicht= ichen Momente der Vermittlung hindurch zu gelangen. Die Gnosis eines Karpokrates, die im Grunde nur eine rein ubjective philosophische Denkweise ist, kann, wie die Gnosis aller derer, bei welchen die Gnosis sich nur als in religiöser, insbesondere practischer, Indifferentismus eigt, nicht mehr als eine wahre Form der Gnosis gel= en[42]). Die Hauptformen der Gnosis, die wir allein als

---

42) Wie sich bei den Gnostikern überhaupt, sofern sie den Glauben zum Wissen erheben wollten, ein kühneres Selbst= vertrauen ausspricht, das Vertrauen auf die alles Gegebene beherrschende Macht des Denkens und vernünftigen Erken= nens, so sehen wir dieses Vertrauen bei den Karpokratia= nern in die übermüthigste Willkühr einer über die historische Objectivität sich hinwegsezenden Subjectivität auf eine Weise übergehen, zu welcher sich wohl nur in einzelnen Erscheinun= gen des neuern Rationalismus ein Seitenstük findet. Sehr bezeichnend ist, was Irenäus I, 25, 2. von ihnen sagt: *eam, quae similiter atque illa Jesu anima potest contemnere mundi fabricatores Archontes, similiter accipere virtutes ad operandum similia. Quapropter et ad tantum elationis provecti sunt, ut quidam quidem similes sese dicant Jesu, quidam autem adhuc et secundum aliquid illo fortiores.* Vgl. Tertull. De anima c. 23. Sie selbst nannten sich Gnostiker (Ir. I. 25, 6.), was aber die eigentli= che Gnosis nur als Resultat aufstellen konnte, wollten sie

solche anerkennen können, beruhen somit nach dem Bisherigen auf der mehr oder minder dualistischen Ansicht von dem Verhältniß der drei Religionsformen, mit welchen sich die Gnosis beschäftigt, und es gibt zwei Hauptformen, je nachdem dieser Dualismus, oder der Gegensaz, der dem Verhältniß jener Religionen, auch wenn sie als verschiedene Stufen betrachtet werden, doch immer zu Grunde liegt, sofern immer zwei dieser Religionen der dritten gegenüberstehen, mehr zurücktritt, oder mehr hervortritt. Tritt er mehr hervor, so kann sich sein Hervortreten entweder auf die beiden, dem Christenthum zur Seite stehenden, Religionen beziehen, oder nur auf eine derselben. Deßwegen theilt sich die mehr dualistische Hauptform wieder in untergeordnete Formen. Im Ganzen aber sind es drei wesentlich verschiedene Formen, die wir auch als coordinirte betrachten können, sofern es sich in jeder derselben um die eigenthümliche Würdigung einer bestimmten Religionsform handelt. Die erste Form (die valentinische im Allgemeinen) will auch dem Heidenthum neben den beiden andern sein Recht zu Theil werden lassen, der zweiten (der marcionitischen) ist es vorzugsweise um das Christenthum zu thun, die dritte (die pseudoclementinische) nimmt sich ganz besonders des Judenthums an[43]. Der Character dieser drei Religionen ist es also, durch welchen

ohne das, was das Resultat zu seiner Voraussezung hat, mit apriorischer Willkühr sich angeeignet haben.

43) Meine Differenz von Neander betrifft daher sowohl die erste als die dritte Form, da ich nur die leztere als die eigentlich judaisirende betrachte. Nur in der zweiten Form trete ich mit Neander näher zusammen, weiche aber auch hier darin von ihm ab, daß ich den Gegensaz gegen das Christenthum nicht blos in das Judenthum, sondern auch in das Heidenthum seze, und den Marcion als den einzigen Repräsentanten dieser Form betrachte.

auch das Characteristische der genannten Hauptformen der Gnosis bestimmt wird, und wir müssen, um sie sowohl für sich als in ihrem Verhältniß zu einander zu begreifen, immer wieder auf die ihnen entsprechenden Religionen zurückgehen. Daß aber diese Ansicht von dem Verhältniß der Hauptformen der Gnosis, wie sie als eine in der Natur der Sache gegründete erscheint, sich auch historisch durchführen läßt, muß die nähere Betrachtung der einzelnen Hauptsysteme zeigen.

Zweiter Abschnitt.

Die verschiedenen Hauptformen der Gnosis.

I. Die das Christenthum mit dem Judenthum und Heidenthum näher zusammenstellende Form der Gnosis.

Das bedeutendste System, das die erste Hauptform der Gnosis repräsentirt, ist unstreitig das valentinische, wie es theils von Valentin selbst aufgestellt, theils von mehreren geistvollen Schülern desselben mit verschiedenen Modificationen weiter ausgebildet worden ist. Da es uns hier nur um das System im Ganzen zu thun ist, und nur um die wesentlichsten Grundzüge desselben, so ist eine strenge Unterscheidung seiner ursprünglichen Form von den ihm später gegebenen Gestaltungen für unsern Zwek nicht nothwendig [1]). Mit dem valentinischen System hängt das ophitische am nächsten zusammen. Neben diesen beiden verdienen noch die Systeme des Basilides, Saturnin und

1) Das ursprüngliche System Valentins selbst kann um so weniger von den Modificationen seiner Schüler geschieden werden, da Irenäus, ob er gleich Hauptschüler Valentins, wie Ptolemäus, Marcus, und einige andere, besonders aufführt, doch in der Darstellung des valentinianischen Systems immer nur von den Valentinianern nicht aber von Valentin selbst spricht.

Bardesanes besondere Beachtung. Wenn wir nun in Beziehung auf alle diese Systeme behaupten, daß ihr eigenthümlicher Character vor allem durch das Heidenthum bestimmt werde, daß neben dem Judenthum vorzüglich das Heidenthum es sey, das in ihnen sein Recht geltend macht, und durch welches hindurch hier alles seinen Weg nehmen muß, was aus dem Christenthum aufgenommen werden soll, so versteht es sich von selbst, daß wir dabei uns nicht blos an die ausdrücklichen Erklärungen zu halten haben, die sich in den genannten Systemen über das Verhältniß des Christenthums zum Heidenthum und Judenthum finden, sondern ganz besonders die Form und Beschaffenheit dieser Systeme selbst in Betracht ziehen müssen. In dieser Hinsicht muß uns nun, wenn wir diese Systeme mit andern gnostischen vergleichen, als die größte Eigenthümlichkeit derselben in die Augen fallen, daß es sich in ihnen, ihrem vorherrschenden Gesichtspuncte nach, um das Verhältniß der realen objectiven Welt zu Gott, als dem absoluten Princip, handelt. Sie sind ihrem Hauptinhalte nach kosmogonische Systeme: der Hauptgegenstand, mit welchem sie sich beschäftigen, ist der Versuch, zu erklären, wie die nun vorhandene endliche Welt und der Mensch als Theil der Welt entstanden ist? Alles, was sie ausser dieser Frage aus dem Inhalt des religiösen Bewußtseyns sich aneignen, hat für sie im Grunde nur insofern Bedeutung, sofern es mit dieser Hauptfrage zusammenhängt, eine in ihr enthaltene, durch sie bedingte Aufgabe ist. Wenn daher auch ihnen Christus der Erlöser ist, so ist er es blos deßwegen, weil das Hervorgehen der endlichen Welt aus dem Absoluten von selbst auch das endliche Zurückgehen in sich schließt, weil, wenn die Schöpfung als die Störung einer ursprünglichen Harmonie gedacht wird, auch eine Wiederherstellung derselben gedacht werden muß. Was schon früher über den Gegensaz zwischen Geist und

Je mehr das Pleroma in eine Reihe von Wesen ausein andergeht, desto mehr muß der durch Emanation sich äußernden Kraft, eine andere, das Emanirte zur Einheit zurüklenkende und an sie wiederanknüpfende, Kraft das Gleichgewicht halten. Daher die gleichartigen Wesen, der Horos, Christus, der heilige Geist, Jesus, die zu der schon geschlossenen Zahl der Aeonen hinzukommen, ohne diese selbst zu überschreiten, weil sie, wie ja auch der Monogenes beide Richtungen in sich vereinigt, die herausgehende und zurükgehende, gleichsam nur eine besondere zur Natur der Aeonen gehörende Seite darstellen, die Einheit mit dem Absoluten, deren festestes Band für die geistigen Wesen eben darin liegt, daß ihnen ihr Verhältniß zum Absoluten zum klaren Bewußtseyn kommt, und unter allen zusammen eine, das Wesen jedes einzelnen mit dem Wesen der übrigen ausgleichende, Gemeinschaft besteht. Nicht ohne Grund sind wohl auch diesen, die Einheit der emanirten Aeonen mit dem Absoluten befestigenden und herstellenden, Potenzen die dem Christenthum eigenthümlichsten Namen gegeben, da es die Hauptbestimmung des Christenthums im Ganzen ist, zur Einheit zurükzuführen, und die Einheit mit dem Absoluten zum Bewußtseyn zu bringen. Sein Princip wirkt demnach schon in dieser höchsten Region der Geisterwelt auf dieselbe Weise, wie es hier unten wirkt. Wie das Pleroma durch alles dieß vollendet wird, so ist auch der Sophia ihr Verhältniß zu demselben wiederhergestellt, aber diese Wiederherstellung bezieht sich eigentlich nur auf die eine Seite ihres Wesens, während die andere nicht mehr dem Pleroma angehört. Als die Sophia mit erfolglosem vermessenem Treiben in das unbegreifliche Wesen des Urvaters eindringen wollte, gebar sie ein formloses Wesen, worüber sie Trauer und Angst empfand, und in den qualvollsten Zustand versezt wurde. Dieses formlose Wesen (ἄμορφος οὐσία Jr. I. 2, 3.) ist nichts anders, als eben jenes Negative

und Unvollkommene, dessen sich die Sophia bewußt wurde, als sie das Absolute mit ihrem Bewußtseyn umfassen wollte, und die Empfindungen, die sie hierüber empfand, sind eben der natürliche Ausdruk einer ihrer Negativität bewußtgewordenen Natur. In der Einheit mit dem Pleroma konnte sie nur dadurch erhalten werden, daß ihr früheres Verlangen (*προτέρα ἐνθύμησις* Jr. I. 2, 2.) und mit diesem auch ihr Leiden aufhörte, oder nur dadurch, daß sie das Bewußtseyn der Negativität ihres Wesens in sich überwand, und dagegen um so mehr das Positive, das sich in ihr aussprach, und sie das Absolute nach dem Maaße ihres Wesens erkennen ließ, in sich festhielt. Allein auch jenes Negative, wie es nun einmal zum Bewußtseyn gekommen war, konnte nur überwunden, nicht aber vernichtet werden. Es harmonirte nur nicht zu dem Verhältniß der Aeonen zum Pleroma, in welchem jeder derselben in seinem Theile das absolute Wesen in sich darstellen soll, um so mehr aber mußte es außerhalb des Pleroma seine angemessene Stelle finden. Deßwegen läßt es der valentinianische Mythus wie eine unreife Leibesfrucht von der Mutter, die es erzeugt hatte, getrennt und ausgeschieden werden, und zwar durch denselben Heros, welcher, wie er jedes Wesen in seine Schranken weist, so auch jedes die doppelte Seite seiner Natur, die positive und negative, die höhere und niedere, die göttliche und endliche, unterscheiden lehrt. 5) So liegt

---

5) Um den Begriff dieses *ἔκτρωμα* richtig aufzufassen, ist besonders die Stelle Iren. I, 2, 4. zu vergleichen: *χωρισθείσης τῆς ἐνθυμήσεως ἀπ' αὐτῆς σὺν τῷ ἐπιγινομένῳ πάθει, αὐτὴν μὲν ἐντὸς πληρώματος εἶναι· τὴν δὲ ἐνθύμησιν αὐτῆς σὺν τῷ πάθει ὑπὸ τοῦ Ὅρου ἀφορισθῆναι, καὶ ἀποστερηθῆναι, καὶ ἐκτὸς αὐτοῦ γενομένην, εἶναι μὲν πνευματικὴν οὐσίαν, φυσικήν τινα αἰῶνος ὁρμὴν τυγχάνουσαν, ἄμορφον δὲ καὶ ἀνείδεον, διὰ τὸ μηδὲν καταλαβεῖν.* Die *ἐνθύμησις* mit dem

nun jenes Erzeugniß, wie aus einer kochenden Materie hin ausgesprudelt, an einem leeren schattigten Ort. Es ist der Geist in seiner tiefsten Selbstentäußerung und Verendlichung, der endliche Geist, in welchem das negirte, völlig verdunkelte, geistige Leben erst allmälig, von der untersten Stufe aus, wieder zum Bewußtseyn kommen muß. Zuerst erbarmt sich der obere Christus durch die Vermittlung des Stauros (d. h. des Horos, sofern dieser der die Wesen in ihrem Seyn befestigende Kraft ist) jenes formlosen Wesens, und gibt ihm eine Gestalt, aber nur in Beziehung auf das Seyn, nicht in Beziehung auf das Bewußtseyn (*μορφῶσαι μόρφωσιν, τὴν κατ᾽ οὐσίαν μόνον, ἀλλ᾽ οὐ τὴν κατὰ γνῶσιν* Ir. I. 4, 1.) worauf er seine Kraft wieder zurückzieht, um die sich selbst überlassene Sophia-Achamoth ihr Leiden, die Folge der Trennung vom Pleroma, fühlen, und eine Sehnsucht nach dem Bessern in ihr erwachen zu lassen, da sie jezt wenigstens einen gewissen Geruch der Unsterblichkeit hatte, der ihr von Christus und dem heiligen Geist gelassen worden war. Nachdem sie eine Gestalt erhalten hatte, und zur Besinnung gekommen war, aber plözlich von dem Logos, der auf unsichtbare Weise mit ihr zusammen war, d. h. von Christus, sich entblößt

---

πάθος ist also das, was in der Sophia in Beziehung auf das Absolute zum Bewußtseyn kommt, daß sie nemlich sich negativ zu demselben verhält, unvermögend ist es zu fassen, deßwegen ist auch das *ἔκτρωμα*, oder die *ἐνθύμησις*, sofern sie von der Sophia getrennt ist, das rein Negative, der Geist, sofern er die Negation des Absoluten ist, desselben entäussert ist, sich gleichsam ausserhalb desselben befindet, daher ein form- und gestaltloses Wesen, und als solches das Nichterkennen, *τὸ μηδὲν καταλαβεῖν* (vgl. Ir. I, 4, 1. *Ἔξω γὰρ φωτὸς ἐγένετο καὶ πληρώματος, ἄμορφος καὶ ἀνείδεος, ὥσπερ ἔκτρωμα, διὰ τὸ μηδὲν κατειληφέναι), καὶ διὰ τοῦτο καρπὸν ἀσθενῆ καὶ θῆλυν αὐτὸν λέγουσι.*

ı, daß, je höher die Stufe ist, auf welcher den
n Wesen, dem Absoluten gegenüber, eine gewiße
und Schranke zum Bewußtseyn kommt, das damit
)ene Bewußtseyn der Negativität ihrer Natur ein
schwächeres ist. Wenn auch ein Negatives schon hier
en Wesen zum Vorschein kommt, so ist doch, je
sie dem Absoluten stehen, das Positive ihrer Natur
wiegend, daß jenes Negative nur erst als Minimum
den ist, und ihr Bewußtseyn des Absoluten nicht
kann. So leicht aber der im Keime sich zeigende
ılt auch beschwichtigt wird (der Monogenes ist, indem
Winke der Sige willig folgt, selbst der Erhalter
urgemäßen Ordnung), so ist er doch keineswegs im
erstickt, und nicht so aufgehoben, daß er nicht auf
ndern Seite um so stärker hervortreten könnte. Je
mit der Reihe der aus dem Absoluten hervortreten-
esen [3]) die Entfernung vom Absoluten wird, desto
ewinnt das Negative Raum, und das Bewußtseyn
gativität ihrer Natur dringt sich ihnen um so noth-
er auf. Deßwegen ist es in der Reihe der Aeonen
er letzte und jüngste derselben, die Sophia, welche,
d die andern ihr Verlangen im Innern verschloßen, wie
ıs (I. 2, 1.) sagt, weit hinaussprang, und, getrennt von
t ihr verbundenen Theletos, ein Leiden sich zuzog, das
n der Sphäre des Nus und der Aletheia seinen Ursprung

ꝫ sind im Ganzen dreißig Aeonen, die in eine Ogdoas,
kas, und Dodekas getheilt sind. Die Ogdoas bilden der
ɪrund und der Gedanke, der Nus und die Wahrheit,
: Logos und das Leben, der Mensch und die Kirche.
r Logos und das Leben erzeugen zehn andere, der
ensch und die Kirche zwölf andere Aeonen. Alle diese als
onen hypostasirte Begriffe sind die Kategorien, unter wel-
n das absolute Wesen gedacht werden muß, oder die
ɪil des göttlichen Denkens selbst.

sichtbare, θρόνοι, θειότητες, κυριότητες. So kam er, begleitet von den Engeln, seinen Altersgenossen, zur Achamoth. Diese verhüllte sich zuerst aus Scham mit einem Schleier, als sie aber ihn mit allen seinen Gaben nahen sah, lief sie zu ihm, und gewann durch seine Erscheinung höhere Kraft. Er gab ihr nun die Gestalt des Bewußtseyns, und heilte sie von ihren Leiden, nur konnte er sie nicht ganz von ihr trennen und hinwegnehmen, wie bei der obern Sophia geschehen war, weil sie bei ihr zu tiefe Wurzeln gefaßt hatten. Doch erfolgte auch bei ihr eine Aussonderung: das unkörperliche Leiden ging in eine unkörperliche Materie über. Diese verdichtete sich in Körper, und es entstunden zwei Substanzen, eine böse aus dem Leiden, und eine leidensfähige aus der Sehnsucht (ἐπιστροφή). Dieß bewirkte die bildende Macht des Soter. Als aber die Achamoth von ihrem Leiden getrennt war, erfüllte sie der Anblik der Lichter des Soter, d. h. der ihn begleitenden Engel, mit so großer Freude, daß sie, davon befruchtet, nach ihrem Bilde eine geistige Frucht hervorbrachte, das Pneumatische, das als drittes Princip zu dem Hylischen, dem Erzeugniß der Leiden der Sophia, und dem aus ihrer Sehnsucht entstandenen Psychischen hinzukam. Diesen drei Principien mußte nun Form und Gestalt gegeben werden. Dem Pneumatischen konnte sie, da es gleichen Wesens mit ihr selbst war, nicht selbst seine Form geben. Deßwegen war der Hauptgegenstand ihrer bildenden Thätigkeit das Psychische, auf das sie übertrug, was sie vom Soter gelernt hatte. Sie bildete vor allem aus dem Psychischen den Vater und König sowohl des Psychischen, das auch das Rechte heißt, als auch des Hylischen oder Linken. Denn alles dieß bildete er (der Demiurg), bewegt, ohne daß er es wußte, von der Mutter, weßwegen er auch Metropator, Apator, Demiurg und Vater genannt wird, Vater in Beziehung auf das Rechte oder Psychische, Demiurg in Beziehung auf das Linke oder

Sophia geschehen war, an keinem andern Aeon sich
hole, ließ der Monogenes nach dem vorsorgenden
des Vaters, um das Pleroma zu befestigen und zu-
nzuhalten, eine neue Syzygie, Christus und den
n Geist, hervorgehen, durch welche alle Aeonen ihre
dung erhielten. Denn Christus belehrte sie über die
der Syzygie und über das Wesen des Vaters, daß
rreichbar und unbegreiflich sey, und von niemand ge-
und gehört werden könne, außer allein durch die Ver-
ng des Monogenes, und der heilige Geist machte sie
nter sich gleich, und ertheilte ihnen die wahre Ruhe,
in dem vollkommen zur Ruhe gebrachten Pleroma nun
gste Wonne und Lobpreisung des Vaters herrschte. In
seligen Gefühl beschloß das ganze Pleroma der Aeonen
r Zustimmung von Christus und dem heiligen Geist
nter Genehmigung des Vaters, daß sie alle das schönste
efflichste, das jeder hatte, vereinigen, um zur Ehre
erherrlichung des Bythos eine vollkommene Schönheit,
uchtendes Gestirn, die herrlichste Frucht, hervorzubrin-
Jesus, welchen sie auch Soter und Christus und Logos
lles nennen, weil er von allen ist. So nur kann dem
ma selbst seine Einheit und Harmonie gesichert seyn.

nern, wie Matter thut, Th. II. S. 134. ist eine jener va-
en Combinationen, dergleichen die kritische Geschichte des
Gnosticismus so viele enthält. — In den Exc. ex scr. Theod.
. 42. wird die Thätigkeit des Horos im Allgemeinen so be-
eichnet: er trenne die Welt vom Pleroma. Nach Epiph. a. a.
D. c. 15. hat er zwei Thätigkeiten, als Stauros nach innen eine
efestigende, als Horos nach außen eine trennende und theilende.
Soll nun an etwas Verwandtes erinnert werden, so bietet es
ich uns nur bei Philo dar, welcher vom Logos sagt, daß
hm, dem Erzengel und ältesten Worte, der alles erzeugende
Vater als auserlesenes Geschenk gewährte, beides begrenzend
(μεθόριος στάς) das Gewordene von dem Erschaffenden zu
cheiden. Quis rer. div. haer. Ausg. von Mang. S. 501.

Je mehr das Pleroma in eine Reihe von Wesen auseinandergeht, desto mehr muß der durch Emanation sich äußernden Kraft, eine andere, das Emanirte zur Einheit zurücklenkende und an sie wiederanknüpfende, Kraft das Gleichgewicht halten. Daher die gleichartigen Wesen, der Horos, Christus, der heilige Geist, Jesus, die zu der schon geschlossenen Zahl der Aeonen hinzukommen, ohne diese selbst zu überschreiten, weil sie, wie ja auch der Monogenes beide Richtungen in sich vereinigt, die herausgehende und zurückgehende, gleichsam nur eine besondere zur Natur der Aeonen gehörende Seite darstellen, die Einheit mit dem Absoluten, deren festestes Band für die geistigen Wesen eben darin liegt, daß ihnen ihr Verhältniß zum Absoluten zum klaren Bewußtseyn kommt, und unter allen zusammen eine, das Wesen jedes einzelnen mit dem Wesen der übrigen ausgleichende, Gemeinschaft besteht. Nicht ohne Grund sind wohl auch diesen, die Einheit der emanirten Aeonen mit dem Absoluten befestigenden und herstellenden, Potenzen die dem Christenthum eigenthümlichsten Namen gegeben, da es die Hauptbestimmung des Christenthums im Ganzen ist, zur Einheit zurückzuführen, und die Einheit mit dem Absoluten zum Bewußtseyn zu bringen. Sein Princip wirkt demnach schon in dieser höchsten Region der Geisterwelt auf dieselbe Weise, wie es hier unten wirkt. Wie das Pleroma durch alles dieß vollendet wird, so ist auch der Sophia ihr Verhältniß zu demselben wiederhergestellt, aber diese Wiederherstellung bezieht sich eigentlich nur auf die eine Seite ihres Wesens, während die andere nicht mehr dem Pleroma angehört. Als die Sophia mit erfolglosem vermessenem Treiben in das unbegreifliche Wesen des Urvaters eindringen wollte, gebar sie ein formloses Wesen, worüber sie Trauer und Angst empfand, und in den qualvollsten Zustand versezt wurde. Dieses formlose Wesen (ἄμορφος οὐσία Ir. I. 2, 3.) ist nichts anders, als eben jenes Negative

gos in sich aufzunehmen. So wurde, ohne Wissen des
emiurg, durch eine geheimnißvolle göttliche Veranstaltung,
it dem, was der Demiurg einblies, von der Sophia der
istige Mensch eingepflanzt. Wie der Demiurg seine Mutter
icht kannte, so kannte er auch ihren Samen nicht, die
irche, das Abbild der obern Kirche. Die Seele hat dem-
ach der Mensch vom Demiurg, den Körper von der Erde,
s Fleisch von der Materie, den geistigen Menschen von
r Mutter Achamoth. Je mehr das in dem Menschen
edergelegte geistige Princip sich entwickelt, und zum selbst-
wußten Leben sich gestaltet, desto mehr wird der Welt-
uf dem ihm bestimmten Ziele entgegengeführt. Denn die
ollendung tritt dann ein, wenn alles Geistige durch die
rkenntniß geformt und vollendet ist, d. h. alle pneuma-
chen Menschen die vollkommene Erkenntniß Gottes haben,
id, wie die Valentinianer von sich rühmen, in die Mysterien
r Achamoth eingeweiht sind (Ir. I. 6, 1.). Dazu be-
irf es keiner besondern Erlösungsanstalt. Denn, was in
s Pleroma einführt, ist nur der Same (das pneumatische
rincip, das anfangs zwar nur ein schwacher Keim ist,
nn aber zur Vollendung kommt (I. 6, 4.), und so wenig
s Materielle des Heils fähig ist, so wenig kann das
neumatische davon ausgeschlossen, und dem Untergang
iterworfen seyn: wie das Gold auch im Koth seine
chönheit nicht verliert, so kann auch nichts, was der
lensch thut, der Natur des Geistigen schaden. Gleich-
ohl läßt auch dieses System in einer bestimmten Periode
ne erlösende Thätigkeit in den Weltlauf eingreifen, denn
r eigentliche Gegenstand der Erlösung ist das Psychische,
s in der Mitte zwischen dem Materiellen und Pneuma-
chen sich auf die eine oder andere Seite schlagen kann,
id das Pneumatische selbst ist dazu ausgesandt, daß es
rbunden mit dem Psychischen seine Form erhält, und in
r Lebensgemeinschaft mit ihm gebildet wird. Wie dieß

der Zwek der Weltschöpfung ist, so erschien auch der Erlöser (Soter) dazu, das Psychische und das Freie zu retten. Was er aber erlösen sollte, davon mußte er selbst die Erstlinge an sich haben. Deßwegen erhielt er von der Achamoth das Geistige, vom Demiurg wurde er mit dem psychischen Christus bekleidet, und durch eine besondere Oekonomie in einen Körper von einer psychischen Substanz gehüllt, der durch wundervolle Kunst so organisirt war, daß er gesehen und betastet werden konnte, und leidensfähig war. Nur Materielles hatte er nichts an sich, weil das Materielle nicht erlösungsfähig ist (I. 6, 1.). Daß aber, wie hier gesagt wird, der Erlöser von der Achamoth das Geistige erhielt, während er selbst in der Achamoth das geistige Leben wekt, erhält ohne Zweifel durch dasjenige seine Aufklärung, was von Irenäus I. 7, 2. zwar nur als Meinung Einiger angeführt wird, gleichwohl aber den bestimmteren Sinn des valentinianischen Systems auszudrüken scheint: Auch der Demiurg habe einen Christus als seinen Sohn gesandt, aber nur einen psychischen. Von diesem haben die Propheten gesprochen, und dieser sey es, der durch die Maria, wie Wasser durch einen Kanal, hindurchging, und auf diesen nun sey, als er zur Taufe kam, jener Soter, der im Pleroma das gemeinsame Product aller Aeonen war, in der Gestalt einer Taube herabgestiegen, obgleich auch der von der Achamoth erhaltene geistige Same in ihm war. [8]) Die Wirksamkeit des Erlösers konnte nur darin

8) Unrichtig sagt daher Matter Hist. crit. T. II. S. 146. vom obern Erlöser, er sey in die Welt eingetreten durch die Jungfrau Maria, wie das Wasser durch einen Canal hindurchgeht. Epiphanius sagt dieß zwar Haer. XXXI. 4. von dem Soter-Jesus, fehlt aber darin, daß er, den obern Christus von dem Horos-Soter unterscheidend und diesen mit Jesus identificirend, von Jesus sagt, was nur von dem

sich aufzunehmen. So würde, ohne Wissen des
durch eine geheimnißvolle göttliche Veranstaltung,
was der Demiurg einbließ, von der Sophia der
Mensch eingepflanzt. Wie der Demiurg seine Mutter
nte, so kannte er auch ihren Samen nicht, die
as Abbild der obern Kirche. Die Seele hat dem
Mensch vom Demiurg, den Körper von der Erde,
ch von der Materie, den geistigen Menschen von
er Achamoth. Je mehr das in dem Menschen
gte geistige Princip sich entwickelt, und zum selbst-
Leben sich gestaltet, desto mehr wird der Welt-
ihm bestimmten Ziele entgegengeführt. Denn die
ng tritt dann ein, wenn alles Geistige durch die
iß geformt und vollendet ist, d. h. alle pneuma-
Menschen die vollkommene Erkenntniß Gottes haben,
die Valentinianer von sich rühmen, in die Mysterien
moth eingeweiht sind (Ir. I. 6, 1.). Dazu be-
einer besondern Erlösungsanstalt. Denn, was in
oma einführt, ist nur der Same (das pneumatische
das anfangs zwar nur ein schwacher Keim ist,
r zur Vollendung kommt (I. 6, 4.), und so wenig
erielle des Heils fähig ist, so wenig kann das
ische davon ausgeschlossen, und dem Untergang
fen seyn: wie das Gold auch im Koth seine
t nicht verliert, so kann auch nichts, was der
thut, der Natur des Geistigen schaden. Gleich-
t auch dieses System in einer bestimmten Periode
ende Thätigkeit in den Weltlauf eingreifen, denn
tliche Gegenstand der Erlösung ist das Psychische,
er Mitte zwischen dem Materiellen und Pneuma-
h auf die eine oder andere Seite schlagen kann,
Pneumatische selbst ist dazu ausgesandt, daß es
i mit dem Psychischen seine Form erhält, und in
sgemeinschaft mit ihm gebildet wird. Wie dieß

Wirksamkeit des Erlösers aus diesem Gesichtspunct zu betrachten ist, erhellt auch aus demjenigen, was über sein Leiden gelehrt wird (I. 7, 2.). Der pneumatische Erlöser war frei von jedem Leiden, da den unsichtbaren und unantastbaren auch kein Leiden treffen kann. Deßwegen entschwang sich von ihm, als er zu Pilatus geführt wurde, der Geist, der sich von Christus auf ihn herabgelassen hatte. Ja nicht einmal der von der Mutter empfangene Lichtsame litt, denn auch dieser ist nicht leidensfähig, da auch er geistiger Natur ist, und nicht einmal vom Demiurg gesehen wird. So traf das Leiden nur den psychischen Christus, und den durch eine besondere göttliche Veranstaltung auf mystische Weise mit ihm verbundenen. Aber auch dieses Leiden hat nur eine typische Bedeutung. Durch den leidenden Christus wollte die Mutter ein Bild jenes obern Christus, der sich über den Stauros ausbreitete, und der Achamoth ihre substanzielle Form gab, darstellen. Denn alles, was hier geschieht, hat eine typische Beziehung auf das Obere. Auch davon ist die Rede (Ir. I. 8, 2.), daß der Herr in der lezten Weltperiode deßwegen zum Leiden erschienen sey, um das Leiden zu zeigen; das den lezten der Aeonen getroffen hatte, und durch sein Ende das Ende des Verlaufs der Aeonenwelt kund zu thun. Vollendet aber ist der zeitliche Weltlauf (τὸ τέλος τῆς περὶ τοὺς αἰῶνας πραγματείας), wenn alle geistige Keime zur Vollendung gekommen sind. Dann geht ihre Mutter Achamoth aus dem Orte der

---

sey die Gnosis die Erlösung des innern Menschen. Diese beziehe sich weder auf den vergänglichen Körper, noch die Seele, die selbst aus dem Abfall entstanden die Wohnung des Geistes sey, sondern sey geistig. Erlöst werde durch die Gnosis der innere Mensch, der geistige, so daß er durch die Erkenntniß des Alls seine volle Befriedigung erlange: das sey die wahre Erlösung.

[redacted]

n das Pleroma ein, und erhält ihren Bräutigam,
s der gesammten Aeonenwelt entstandenen Soter,
de bilden nun eine Syzygie. Dies ist zu verstehen,
on Bräutigam und Braut die Rede ist, und das ganze
a selbst ist ein Brautgemach. Die Pneumatischen
wenn sie die Seelen abgelegt haben und intelligente
geworden sind, gehen auf eine unsichtbare Weise in
eroma ein, und werden als Bräute den Engeln ge-
die um den Erlöser herumstehen. Der Demiurg
t dann an den Ort der Mutter Sophia, an den Ort
tte vor, welcher auch der Ort der Ruhe für die
der Gerechten ist. Denn nichts Psychisches kann
Pleroma kommen, und wenn alles dieß geschehen
m wird das in der Welt verborgene Feuer hervor-
, und, wenn es die ganze Materie verzehrt hat, selbst
it ihr verzehrt werden, und dem Nichtsseyn anheim-
(Ir. I, 7, 1.)
atonisch dürfen wir wohl, wenn wir auf das Ganze
)en, mit Recht die Grundlage des Systems im All-
:n nennen. Es sind die drei Hauptmomente des
:n Seyns, des Falls und der Rükkehr, durch die
s System in seiner Entwiklung hindurchbewegt, und
iesen Momenten selbst ist es die Idee des Falls, die
sten auf den Zusammenhang mit dem Platonismus
eist. Der Unterschied kann nur darin gefunden
, daß der im Platonismus unmittelbar auf die ein-
Seelen bezogene und darum zugleich auch ethisch ge-
Fall hier, in höherer speculativer Beziehung, das
des Geistes selbst betrifft. Was im Platonismus
zelnen, aus Mangel an höherer geistiger Kraft und
tlicher Willensschwäche, aus der idealen Welt herab-
en Seelen sind, ist in dem gnostischen System
ins der Eine sich dirimirende, in die Momente des
hieds sich theilende absolute Geist selbst. Denn das

müssen wir bei der Betrachtung des Ganzen festhalten, daß alle jene Kräfte und Wesen, die der Reihe nach hervortreten, und auf bestimmte Weise eingreifen, zumal, da wir die äußere Gestalt, in welcher sie erscheinen, nur zur bildlichen und mythischen Form des Systems rechnen können, immer nur wieder das Eine Urwesen selbst sind, das durch alle diese sich gegenseitig bedingenden Momente seinen immanenten Begriff realisirt. Es stellt sich uns immer wieder der innere Kampf vor Augen, in welchem der Geist mit sich selbst begriffen ist, wenn er durch sein eigenes Wesen getrieben wird, aus sich selbst herauszugehen, und doch in der Einheit und Identität mit sich selbst bleiben soll. So lange dieser Proceß des Geistes noch innerhalb des Pleroma selbst vor sich geht, ist es hauptsächlich noch die an sich haltende, jeden gesezten Unterschied mit der Einheit wieder ausgleichende Kraft des Geistes, die hier vorwaltet, und in den drei auf gleicher Linie stehenden und auf denselben Begriff zu beziehenden Potenzen, dem Monogenes, Horos und Christus, zur Anschauung kommt. Ist aber einmal der unvermeidliche Riß geschehen, die untere Sophia von der obern getrennt, der Geist in seine Negation herausgetreten (aus dem *πλήρωμα* in das *κένωμα*), so geht dann die ganze Arbeit und Mühe des mit sich selbst ringenden Geistes dahin, die in ihm gesezte Negation wieder aufzuheben, und durch alle Momente der Vermittlung hindurch zur Negation der Negation hindurchzudringen. Darum steht, gleichsam an dem äußersten Ende des Pleroma, der, als das Product der sämmtlichen Aeonen, das ganze Pleroma als Einheit in sich zusammenfassende und repräsentirende Erlöser Jesus; er steht hier als der den außerhalb des Pleroma fortgehenden Proceß leitende Genius, um das Band zu erhalten, das auch den seines eigenen Wesens entäußerten, in die Endlichkeit dahingegebenen Geist mit dem Absoluten verknüpft, und, wenn er der Achamoth mit seinen Lichtengeln erscheint,

in diesen den Lichtglanz ihres eigenen Wesens zu erneuern. Und wenn dann am Ende des langen Weges, auf welchem der Geist, mit sich selbst ringend, sich fortbewegt, um zum Bewußtseyn seiner selbst zu kommen, die Achamoth, als die Einheit aller pneumatischen Wesen, die mit ihr aus ihrer Arbeit und Noth emporstreben, mit dem Soter sich vermählt, der sich in demselben Drange zu ihr herabgelassen und sich ihr mitgetheilt hat, wie sie die innerste Sehnsucht zu ihm zieht, und das Pleroma selbst das Brautgemach wird, in welchem Braut und Bräutigam sich zum seligsten Bunde vereinen, dann ist alles Endliche und Negative abgethan, der Geist hat seine Negation überwunden, den Begriff seines Wesens realisirt, seinen Vermittlungsproceß durchlaufen, und sich zur absoluten Idee erhoben. Das ist dann ene Region des Geistes, in welcher „die Lethefluthen strömen, ius denen Psyche trinkt, wenn sie allen Schmerz versenkt, alle Härten, Dunkelheiten der Zeit zu einem Traumbild gestaltet, und zum Lichtglanze des Ewigen verklärt." Schon iesen Grundtypus des Systems dürfen wir, wenn wir von dem angegebenen Gesichtspunct ausgehen, mit Recht platonisch nennen. Es ist zwar derselbe Grundtypus, welcher auch in den übrigen gnostischen Systemen mit verschiedenen Modificationen wiederkehrt, aber in keinem derselben liegt die ursprüngliche Verwandtschaft mit dem Platonismus so nahe, wie im valentinianischen System. Erinnert doch selbst das Verhältniß des Erlösers zur Achamoth und die leidensvolle Sehnsucht, die in beiden das die obere und untere Welt vermittelnde Band ist, und beide zulezt wie Braut und Bräutigam vereinigt, deutlich genug an den platonischen Eros, den Vermittler des Sterblichen und Unsterblichen, der in der Seele den Trieb nach dem ewig Schönen nie ruhen läßt, und sie dadurch zum ewigen Urbild ihres Wesens emporhebt. Was aber hier bei dem Platonismus des valentinianischen Systems hauptsächlich in

diesen Beziehungen dem Pleroma steht, so gehört sie doch, wie der Demiurg, zu der außer dem Pleroma befindlichen

---

γεγονότας ἀρχαγγέλους τε καὶ ἀγγέλους. In diesen Zusammenhang gehört auch das bemerkenswerthe Fragment, welches Clemens von Alexandrien Strom. IV. 13. aus einer Homilie des Valentin erhalten hat. Clemens sagt hier, nachdem er zuvor schon eine Stelle aus dieser Homilie Valentins angeführt hat, Valentin nehme ein von Natur selig werdendes Geschlecht an. Dieses ausgezeichnete Geschlecht sey zu uns von oben herabgekommen, zur Aufhebung des Todes, die Erzeugung des Todes aber sey das Werk des Weltschöpfers. Deßwegen nehme auch Valentin die Schriftstelle: „Niemand wird das Angesicht Gottes sehen, und leben", so, daß er sie vom Tode verstehe, als der Ursache hievon (niemand kann also das Angesicht Gottes sehen, ohne nach dem Gesetz des Demiurg zuvor sterben zu müssen). Eben diesen Gott (den Demiurg) meine er, wenn er schreibt: „Um wie viel geringer das Bild ist, als das lebende Antlitz, um so, viel geringer ist die Welt, als der lebende Aeon. Was ist nun die Ursache des Bildes? Die Majestät des Antlitzes, das dem Mahler die Gestalt darbot, damit es durch seinen (des Antlitzes) Namen geehrt würde, denn die Gestalt ist kein Original (οὐ γὰρ αὐθεντικῶς εὑρέθη μορφή), sondern der Name ergänzte, was bei der Nachbildung mangelhaft blieb: es wirkt aber auch das unsichtbare Wesen Gottes dazu mit, dem Gebilde Glauben zu verschaffen". Vom Demiurg sagt er, fährt Clemens fort, da er Gott und Vater genannt wird, er sey ein Bild des wahren Gottes und Prophet, unter dem Mahler versteht er die Sophia, deren Werk das Bild ist zu Ehren des Unsichtbaren. Denn alles, was von einer Syzygie kommt, ist ein Pleroma, was aber von Einem kommt, ein Bild. Da aber, was bloße Erscheinung ist, nicht ist, die Seele aus der Mitte, so kommt das Bessere (ich interpungire hier: ἐπεὶ δὲ τὸ φαινόμενον αὐτοῦ οὐκ ἔστιν, ἡ ἐκ μεσότητος ψυχή, ἔρχεται τὸ διαφέρον. Τὸ διαφ. ἐρχ. kann nicht mit ψυχή verbunden werden, da ψυχή und πνεῦμα einen Gegensatz

vielmehr durch ihre Vermittlung der Soter, um die
en zu ehren, alles nach ihrem Bilde geschaffen habe,
ern wir können auch nur unter dieser Voraussetzung
klare Anschauung des ganzen Systems, wie es nach
laus organisirt ist, gewinnen. Was im Pleroma der
chtbare Vater ist, ist in der Welt außerhalb des Pleroma
dem Demiurg völlig unbekannte Enthymesis-Achamoth.
n Monogenes entspricht der das Bild desselben repräsen-
nde Demiurg, und was die übrigen Aeonen im Pleroma
, sind in der Welt des Demiurg die von diesem geschaffe-
Erzengel und Engel. [10]). Wie das Pleroma in der Re-
n seiner höchsten Aeonen eine Ogdoas bildet, so schuf auch
Demiurg sieben Himmel, über welchen er thront, und nach
lchen er selbst Hebdomas genannt wird (sie werden auch
Engel gedacht, wie der Demiurg selbst als gottähnlicher
gel), und die Mutter Achamoth kommt als Ogdoas
zu, um der urbildlichen Zahl, der ersten Ogdoas des
eroma, treu zu bleiben. Sie wird auch Sophia, Erde,
rusalem, heiliger Geist und mit männlichem Namen Herr
ύριος) genannt, und der Ort, welchen sie einnimmt,
r Ort der Mitte, in welchem sie zwar über dem De-
iurg ist, aber unterhalb und außerhalb des Pleroma,
is zur Vollendung des Weltlaufs (Iren. I. 5, 3.
piphanius. Haer. XXXI. 4.). So nahe sie in allen

10) Dies ist ohne Zweifel der Sinn der etwas dunkeln Stelle Iren. I. 5, 1.: *Τὴν γὰρ Ἐνθύμησιν ταύτην βουληθεῖσαν εἰς τιμὴν τῶν αἰώνων τὰ πάντα ποιῆσαι, εἰκόνας λέγουσι πεποιηκέναι αὐτῶν, μᾶλλον δὲ τὸν σωτῆρα δι' αὐτῆς. Καὶ αὐτὴν μὲν ἐν εἰκόνι τοῦ ἀοράτου πατρὸς τετηρηκέναι* (wahrscheinlich ist zu suppliren *ἑαυτὴν* und der Sinn: sie habe sich unter dem Bilde des unsichtbaren Vaters, sofern sie das Nachbild desselben war, verborgen gehalten), *μὴ γιγνωσκομένην ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ· τοῦτον δὲ τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ εἰκόνα γενέσθαι, τῶν δὲ λοιπῶν αἰώνων τοὺς ὑπὸ τούτων*

Unter den in den Organismus des valentinianisch Systems tiefer eingreifenden Ideen verdient auch die Id der Syzygie besondere Beachtung. Die ganze Aeonenw theilt sich in männliche und weibliche Aeonen. Die höchst Aeonen bilden die Aeonenpaare Bythos und Ennoia (od Charis und Sige), Monogenes und Aletheia, Logos u Zoe, Anthropos und Ekklesia. Selbst das höchste Wes nimmt an dieser Geschlechtsdualität Theil. Nach Irenä I. 2, 4. sagte man zwar bisweilen, der Urvater sey über de Unterschied des Männlichen und Weiblichen erhaben (we wegen vom Horos gesagt wird, der Vater habe ihn *εἰκόνι ἰδίᾳ ἀσύζυγον, ἀθήλυτον* hervorgehen lassen) ließ ihn aber auch wieder mit der Sige eine Syzygie bilde In dem Fragmente, das Epiphanius Haer. XXXI. 5. a einer valentinianischen Schrift mittheilt, wird der Urvat (*αὐτοπάτωρ*) der alles umfaßt, und in sich in Bewußtlosi keit verschließt, der nie alternde, ewig junge Aeon, au mannweiblich (*ἀῤῥενόθηλυς*) genannt. Diese drei Vo stellungen weichen im Grunde nur wenig von einander a Geschlechtslos konnte man den Urvater nennen, wenn ma nur den abstracten Begriff des Urwesens festhielt, un zwischen Substanz und Person unterschied, wie Tertullia Adv. Valent. c. 7. von einer solchen Unterscheidung spricht *hunc (Deum) substantialiter quidem αἰῶνα τέλειο appellant, personaliter vero προαρχὴν et τὴν ἀρχὴ etiam Bythion.* Die concrete Vorstellung macht die Ennoi Charis oder Sige, zu dem mit dem Urvater verbundene weiblichen Aeon, es ist aber dasselbe Wesen sowohl männ lich als weiblich, da jene drei Begriffe, wie sie ja an sic schon bloße Prädikate bezeichnen, sowohl mit dem unte den gleichen Gesichtspunct zu stellenden Begriff des Bythos als auch mit dem Urwesen selbst in eine Einheit zusammen fallen. Das Urwesen ist also mannweiblich, sofern der noc in der tiefsten Stille seines Wesens verschlossene Gedank

ine selige Vollkommenheit, die Χάρις, in welcher aber ie höchste Vollkommenheit schon als eine mitzutheilende ge= acht wird (denn Χάρις wird sie, wie Epiphanius a. a. O. agt, genannt, διὰ τὸ ἐπικεχορηγηκέναι αὐτὴν θησαυρίσ-ματα τοῦ μεγέθους τοῖς ἐκ τοῦ μεγέθους), von ihm selbst nterschieden wird. Dieser Idee entspricht nun auch die Beschreibung, die von der ursprünglichen Selbstoffenbarung es höchsten Wesens gegeben wird. Als dieses Wesen oder er Bythos, nachdem er unendlich lange Aeonen in tiefster Stille und Ruhe nur mit der Ennoia, Charis oder Sige, usammengewesen war, daran dachte, das Princip des lls aus sich hervorgehen zu lassen, legte er diese Emanation προβολή, wie einen Samen, in den Mutterleib der mit hm verbundenen Sige, die sie aufnahm und davon be- ruchtet den Nus hervorbrachte (Ir. I. 1, 1.). In noch innlichern Ausdrüken ist dieser geistige Proceß in dem ragmente bei Epiphanius geschildert. Als die Sige, die nit Recht so genannt wird, (ὅτι δι' ἐνθυμήσεως χωρὶς όγου τὰ πάντα τὸ μέγεθος [das absolute Wesen] ἐτελείω-εν,) die Bande des Stillschweigens durchbrechen wollte, wekte sie in dem absoluten Wesen eine Begierde nach iner weiblichen Hälfte, um bei ihm zu ruhen ἐθήλυνε[11])

11) In demselben Sinne, um damit die Selbstoffenbarung und Lebensmittheilung des höchsten Wesens zu bezeichnen, ist in der von Neander Gen. Entw. S. 209 aus der Schrift des Clemens von Alex. τίς ὁ σωζ. πλουσ. §. 5. angeführten Stelle von einem θηλύνεσθαι die Rede (τὸ μὲν ἄῤῥητον αὐτοῦ πατήρ, τὸ δὲ εἰς ἡμᾶς συμπαθὲς γέγονε μήτηρ, ἀγαπήσας ὁ πατὴρ ἐθηλύνθη). Immer aber wird mit diesem θηλύνεσθαι, dem Mittheilungstrieb, welcher selbst schon ein πάθος, wie nachher noch gezeigt werden wird, ein Hang zum Endlichen verbunden gedacht, in welchem Sinne Clemens Strom. III. 13. von Cassian, einem Schüler Valentins, sagt: ἡγεῖται ὁ γεννναῖος οὗτος πλατωνικώτερον, θείαν οὖσαν τὴν ψυχὴν

τὸ μέγεθος ἐπ' ὀρέξει ἀναπαύσεως αὐτοῦ), und so brachte sie, mit ihm verbunden, den Urvater der Wahrheit hervor, der auch Anthropos genannt wird. Auf dieselbe Weise erfolgt die Emanation der folgenden Aeonen. Die Sige brachte hierauf die natürliche Einheit des Lichts mit dem Anthropos hervor, und offenbarte die Aletheia, die mit Recht so heißt, weil sie der Mutter Sige in Wahrheit ähnlich ist. Die Aletheia erwekt sodann in ihrem Vater eine Begierde nach ihr, und sie vereinigten sich in unsterblicher Vereinigung, und es ging nun hervor eine geistige mannweibliche Tetras als Gegenbild der ersten, aus dem Bythos und der Sige, dem Vater und der Aletheia bestehenden, Tetras. Die Tetras aus dem Vater und der Sige bildeten der Anthropos und die Ekklesia, der Logos und die Zoe. Auf dieselbe Weise entstund noch eine Dekas und Dodekas von Aeonen (δωδεκὰς προυνείκων ἀρρενόθηλυς, δέκας προυνείκων καὶ αὐτῶν ἀρρενοθήλων Epiph. a. a. O.). Alles dieß beweist sehr deutlich, wie wenig das valentinianische System Bedenken trug, sich an die heidnische Religion selbst in ihrer gewöhnlichen polytheistischen Gestalt anzuschließen. Wie in den alten Religionen die Götterwelt in Götter und Göttinnen sich theilte, das ganze theogonische und kosmogonische System auf geschlechtliche Verhältnisse und den Begriff der Zeugung gebaut, auch das Urwesen selbst nicht selten mannweiblich gedacht wurde; so stellten die Valentinianer ihre Aeonenwelt dar. Mit dem Platonismus des valentinianischen Systems aber hängt dieser Geschlechtsdualismus durch die Ansicht zusammen, daß in der geschaffenen, untern, realen Welt

---

ἄνωθεν, ἐπιθυμίᾳ θηλυνθεῖσαν δεῦρο ἥκειν εἰς γένεσιν καὶ φθοράν. Plato selbst läßt in diesem Sinn solche, die ungerecht leben, bei der zweiten Geburt aus Männern zu Weibern werden. Tim. S. 42. vergl. S. 74. 91.

nichts seyn kann, wovon nicht das Urbild in der idealen obern Welt ist. Der Gegensaz eines männlichen und weiblichen Princips, der in der sichtbaren Natur überall hervortritt, und in den verschiedensten Formen durch die ganze sinnliche Weltordnung sich hindurchzieht, kann daher auch der Geisterwelt nicht fremd seyn, es muß seinen höchsten Grund in dem absoluten Wesen selbst haben, das das allgemeine absolute Princip alles Seyenden nur deßwegen ist, weil es durch alles hindurchwirkt, und die Keime, Principien, Urformen von allem in sich enthält. Dieser Geschlechtsdualismus hat aber noch eine tiefere Bedeutung und einen engern Zusammenhang mit der platonischen Ideenlehre, wie das valentinianische System dieselbe sich angeeignet hat. Wird der Ideenlehre zufolge der Gegensaz des Idealen und Realen streng durchgeführt, so ist das Ideale das allein Substanzielle, und das Reale verhält sich zu demselben nur, wie das unselbstständige Abbild zu dem an sich seyenden Urbild. Es gehört zwar zur Natur der Idee, daß sie, um sich zu offenbaren, sich in einem Bild ihres Wesens reflectirt, aber dieser Reflex, dieses Bild, ist immer nur ein bloßer Schein von Realität, eine Erscheinung, die nicht das Wesen der Sache selbst ist, nur in der Abhängigkeit von etwas anderm ihr Seyn und Bestehen hat [12]). Nichts anders als eben dieß

12) Dieses Verhältniß oder Mißverhältniß der untern und der obern Welt soll auch der Name ὑστέρημα bezeichnen, der dem Demiurg, oder vielmehr der von ihm beherrschten Welt, sofern sie in Folge eines Abfalls (eines ὑστέρημα Ir. I. 21,4.) entstanden ist, und der Achamoth, der Ursache desselben gegeben wurde. Epiph. Haer. XXXI. 4: ὑςέρημα καὶ παντοκράτορα καὶ δημιουργὸν καλοῦσι, καὶ κτίστην οὐαιῶν, ἀφ' οὗπερ πάλιν καὶ ὑστέραν ὀγδοάδα μετὰ ἑπτὰ οὐρανοῖς καλοῦσι, καὶ τὴν πρώτην ὀγδοάδα ἀφομοιωθεῖσαν ἐκτίσθαι,

soll der Gegensaz des Männlichen und Weiblichen im valentinianischen System bedeuten. Das Weibliche ist das Unselbstständige, Unvollkommene, Mangelhafte, das seinen Halt und Bestand nur im Männlichen hat [13]), und wir

---

αὐτοῦ ἄντος ἐν τῇ ὀγδοάδι, καὶ ἑπτὰ οὐρανοὺς μετ' αὐτὸν πεποιηκότος· ᾧπερ ὑστερήματι βούλονται συνάπτειν μὴ ἀμιγῆ τινα αἰῶνα καὶ ἀθήλυντον (den Heros-Soter-Jesus). Wegen dieses ὑστέρημα, des steten Zurückbleibens des Nachbildes hinter dem Urbild, ist die Einheit der obern Welt in eine Vielheit getrennt und auseinandergelegt. Am bestimmtesten ist diese Idee in folgender, auf den Valentinianer Marcus und dessen Anhänger sich beziehender, Stelle des Irenäus I. 17, 2. ausgesprochen: „Als der Demiurg, wie sie sagen, das Unendliche, Ewige, Unbegrenzte, Zeitlose der obern Ogdoas nachbilden wollte, und das Bleibende und Ewige derselben in seinem Nachbilde nicht erreichen konnte, weil er die Frucht des ὑστέρημα war (der Achamoth und ihres Abfalls) habe er in Zeiten, Perioden und viele Jahre umfassende Zahlen das Ewige desselben auseinandergelegt, in der Meinung durch die Menge der Zeiten das Unendliche desselben nachzuahmen (man vergl. die gleichlautende hier offenbar zu Grunde liegende Stelle in Plato's Tim. S. 37.), darauf sey, da ihm die Wahrheit entflohen war, die Lüge gefolgt, weßwegen sein Werk nach Vollendung der Zeiten ein Ende nehmen werde.“ Wie so der Eine Uräon in eine Reihe von Aeonen auseinandergeht, damit eine endliche Welt entstehe, so kehren diese Aeonen am Ende der Welt in die Einheit des Uräon wieder zurück. Das sind dann jene Blumenkränze, mit welchen in dem schönen manichäischen Hymnus (Manich. Rel. Syst. S. 16. f.) das Haupt des großen Königs der Zeiten von den Aeonen umwunden wird.

13) Daher in der obigen Stelle aus Clemens (s. S. 146.) der Satz: ὅσα ἐκ συζυγίας προέρχεται, πληρώματά ἐστιν, ὅσα δὲ ἀπὸ ἑνός, εἰκόνες, d. h. die volle Realität des Seyns ist immer nur in der Verbindung des weiblichen Princips mit

ꝛu dient, das Männliche nach einer bestimmten Seite
nes Wesens in die Erscheinung heraustreten zu lassen.
ß die Valentinianer sich das Verhältniß des Weiblichen
n Männlichen auf diese Weise dachten, beweist ihre
rückführung der Achtzahl der ersten Aeonen auf die Vier=
hl der Männlichen. Diese erste ursprüngliche Ogdoas,
gt Irenäus I. 1, 1., ist ihnen die Wurzel und Substanz
n allem. Sie wird von ihnen mit den vier Namen
ythos, Nus, Logos, Anthropos benannt. Denn jeder
rselben sey mannweiblich und zwar so: zuerst sey der Ur=
ter nach der Weise der Syzygie mit seiner Ennoia Eins
wesen, dann der Monogenes, oder Nus, mit der Aletheia,
r Logos mit der Zoe, der Anthropos mit der Ekklesia.
ie erste Aeonenreihe bildet also zwar eine Ogdoas, aber
e eigentlichen Träger derselben, das Substanzielle in ihr,
nd nur die vier männlichen Aeonen, neben welchen die
eiblichen, als schon begriffen in ihnen, nicht in Betracht
mmen. Diese Vierzahl führt uns noch weiter. Irenäus
lbst bemerkt I. 1, 1. die Valentinianer haben die zwei
sten Aeonenpaare, den Bythos und die Sige, den Mono=
enes und die Aletheia, die erste ursprüngliche pythagoräische
etractys genannt, und die Wurzel von allem. Auch die
ythagoräer gaben der Vierzahl dieselbe heilige Bedeutung:
e war ihnen die Quelle und Wurzel der ewigen Natur [14]).

dem männlichen, wo aber das weibliche Princip für sich wirkt (wie in der Achamoth), entsteht immer ein wesenloses Bild.

14) Sie sagten von der τετράκτυς, sie sey παγὰν ἀεννάου φύσεως ῥιζώματ' ἔχουσα, die der ewigen WeltUrwurzeln enthaltende Quelle. Auch κλειδοῦχος nannten sie sie, Bewahrerin der Schlüssel der Natur. Man vergl. außer Massuet in den Dissert. praeviae in Ir. lib. S. XXVII. und der ältern Hauptschrift über diesen Gegenstand von Meursius Denar. Pythagor. auch Böckh über die Bildung der Weltseele im Timäos des Platon, Studien von Daub und Creuzer Bd. III.

Wir werden demnach hiemit auf die pythagoräische Zahlenlehre zurükgewiesen, aus welcher, wie sogleich erhellt, allein erklärt werden kann, warum die Valentinianer auch wieder nur die vier männlichen Aeonen als die substanziellen Elemente der ersten Ogdoas betrachteten. Da diese vier Aeonen neben ihren weiblichen *σύζυγοι* die Zahlenreihe 1. 3. 5. 7. bilden, so ist klar, daß die bekannte pythagoräische Lehre von dem Verhältniß der ungeraden und geraden Zahlen auf das Verhältniß der männlichen und weiblichen Aeonen seine Anwendung findet. Den Pythagoräern war die ungerade Zahl die volle und vollkommene, die gerade die mangelhafte, unvollkommene, ja sie selbst nannten schon die ungerade Zahl auch die männliche und die gerade die weibliche. Auch das Rechte und Linke hatte bei ihnen dieselbe Bedeutung. Hieraus ergibt sich vieles, was zur tiefern Auffassung des valentinianischen Systems gehört. Das Weibliche ist überall, wo es dem Männlichen zur Seite tritt, die schon von der Reinheit und Substantialität der Idee abgewandte Seite, der der Idee angeborne Hang, aus sich herauszugehen, und zur Erscheinung zu werden.

S. 54. f. Irenäus macht selbst auf den Zusammenhang der valentinianischen Lehre mit der pythagoräischen aufmerksam II. 14, 6.: *Quod autem velint in numeros transferre, hoc a Pythagoreis acceperunt. Primum enim hi initium omnium numeros substituerunt, et initium ipsorum parem et imparem.* Zahlen seyen die Principien des Beseelten und Unbeseelten, der Form und der Materie. *Et esse omnium initium et substantiam universe generationis Hen, id est, unum: ex hoc autem dyadem et tetradem et pentadem et reliquorum multifariam generationem. Haec hi ad verbum de plenitudine suorum et bytho dicunt, unde etiam et eas, quae sunt de uno conjugationes adnituntur introducere, Marcus velut sua jactans, — Pythagoras quaternationem velut genesin matrem omnium enarrans.*

ther sind nur die vier männlichen Aeonen die eigentliche ubstanz der Ogdoas, und gerade derjenige Aeon, dessen estimmung es ist, die Substanzialität des Seyns auf= cht zu erhalten, dem Fall aus dem Seyn in das Nicht= yn zu begegnen, jedem Wesen den Bestand seines Daseyns sichern, der Horos ist ohne eine weibliche Hälfte. ur aus der Unselbstständigkeit und Unvollkommenheit des eyns der weiblichen Aeonen ist es zu erklären, daß ihr egriff immer wieder mit dem der männlichen in eine Einheit sammenfällt. Irenäus spricht davon ausdrüklich II. 12, : *Impossibile est, ennoean alicujus aut silentium se, ratim intelligi, et extra eum emissum propriam abere figurationem — Unum et idem — quemadmo- um Bythus et Sige, sic et Nus et Alethia, semper ad- aerentes invicem. Et quod non possit alterum sine ltero intelligi, quemadmodum neque aqua sine humecta- ione, neque ignis sine calore, neque lapis sine duritia unita sunt enim invicem haec) et alterum ab altero sepa- ari non potest, sed semper coexistere ei: sic et Bythum cum Ennoea adunitum esse oportet, et Nun um Aletheia eodem modo. Rursus et Logos et Zoe b unitis emissi, unitos esse, et unum esse debent. Se- undum haec autem et homo et ecclesia, et universa eliquorum aeonum conjugationis emissio unita esse lebet, et semper coexistere alterum altero. Feminam nim Aeonem pariter esse oportet cum masculo, se- undum eos, cum sit velut affectio ejus.* Der eibliche Aeon tritt also als eine bloße Affection oder Eigen= haft, als ein bloßes Accidens in das Wesen der Substanz es männlichen zurük. Diese Ansicht mußte sich ergeben, bald man die Reihe der Aeonen so viel möglich mit der dee des Absoluten auszugleichen suchte, und in jedem der= lben nur einen neuen Ausdruk und Reflex derselben er= likte. Von diesem Gesichtspunkt aus fielen dann nicht

nur die vier weiblichen Aeonen mit den vier männlichen zu sammen, sondern es stellten sich auch die drei männlichen Aeonen selbst, der Anthropos, Logos und Monogenes, nur als verschiedene Namen für einen und denselben Begriff dar, den Begriff des in seinem Bild sich selbst objectivirenden Urwesens; es ist diejenige Seite des Pleroma, auf welcher der von dem Monogenes selbst nicht mehr zu unterscheidende Horos mit aller Strenge darüber wacht, daß das Absolute nicht aus sich selbst herausgehe. Fassen wir aber jene andere Seite ins Auge, auf welcher das Absolute sich selbst offenbaren, die Idee sich reflectiren, das Ideale ein Reales werden soll, so ist selbst schon die dem ewigen Urvater als der Gedanke seiner selbst zur Seite stehende Ennoia, wenn sie das tiefe Geheimniß der verschlossenen Sige aussprechen will, auf dem Wege, das Absolute zu verendlichen, und wo in der weitern Entwiklung des Systems der Gegensaz des Unendlichen und Endlichen, des Idealen und Realen, des Obern und Untern, in seiner ganzen Weite hervortritt, ist es immer ein weiblicher Aeon, in welchem uns dieß zur Anschauung kommt. Daher ist es die Sophia, der lezte der weiblichen Aeonen, die die Urheberin der im Pleroma selbst entstehenden Disharmonie wird, und sie wird es nur dadurch, daß sie sich von dem mit ihr verbundenen männlichen Aeon Theletos trennte, wodurch auch das sie mit dem Absoluten verknüpfende Band gelöst werden mußte, und nur ein weiblicher Aeon konnte das Schiksal heben, das ihrer Tochter Achamoth widerfuhr, daß sie von dem Pleroma getrennt, zwischen Seyn und Nichtseyn schwebend, in der Welt der Erscheinung ein neues Reich sich gründen mußte. So steht sie an der Spize der realen endlichen Welt, wie dagegen der zur Vermählung mit ihr bestimmte, aber jezt noch, so lange der zeitliche Weltlauf dauert, von ihr getrennte männliche Aeon Jesus das ganze Pleroma in sich repräsentirt, und es liegt in dieser Be-

ehung sehr nahe, was auch schon von den Valentinianern eschehen zu seyn scheint, die zeitliche sinnliche Welt die eibliche, die außerzeitliche übersinnliche die männliche u nennen [15]. In jedem Falle will der Gegensaz des λήρωμα und κένωμα, wie man die obere und untere, die deale und reale, übersinnliche und sinnliche Welt in ihrem egenseitigen Verhältniß nannte, nichts anders bedeuten. Die Aeonen- oder Ideenwelt ist das Volle, Reelle, die innliche Welt ist das Leere, der wahren Realität Ermangelnde [16], in demselben Sinne, in welchem die Pythagoäer [17] die ungerade männliche Zahl die volle, vollkommene, ie gerade weibliche die mangelhafte, unvollkommene nannten. Auch bei den Neuplatonikern war es daher nicht ungewöhnlich, die höhere Welt, die Welt der Götter im Gegensatz gegen die von ihr abhängige, nur durch sie zur Realität gelangende, und in ihr bestehende sinnliche, πλήρωμα zu nennen. Das ist der Vorzug der Götter, sagt Jamblich De myster. Sect I. c. 8. (Oxf. 1678), daß sie ὑπὸ μηδενὸς περιέχονται, καὶ περιέχουσι πάντα ἐν αὐτοῖς, τὰ δὲ ἐπὶ τῆς γῆς ἐν τοῖς πληρώμασι τῶν θεῶν ἔχοντα

---

15) In der Excerpta ex scriptis Theodoti wird dem zur valentinianischen Schule gehörenden Theodotos (c. 30.) auch der Satz beigelegt c. 79.: Zuerst ist einer θηλείας τέκνον, dann wird er ein Mann, υἱὸς νυμφίου.

16) Man vergl. den Gegensatz zwischen πληρώματα und εἰκόνες (den Gegensatz zwischen Realität und Bild, welcher auch wieder so viel ist als der Gegensatz zwischen Leben und Tod, πνεῦμα und ψυχή) in der S. 146 und 152 von Clemens von Alexandrien angeführten Stelle.

17) Plutarch De Hom. poësi 145.: Πυθαγόρας τοὺς ἀριθμοὺς μεγίστην δύναμιν ἔχειν ἡγούμενος, καὶ πάντα εἰς ἀριθμοὺς ἀναφέρων — τὸν μὲν ἄρτιον ἐνδεᾶ καὶ ἀτελῆ, τὸν δὲ περισσὸν πλήρη τε καὶ τέλειον ἀπέφηνεν. Censorinus De die natali c. 20.: Impar numerus plenus.

τὶ εἶναι, ὁπόταν ἐπιτήδεια πρὸς τὴν θείαν μετοχὴν γί-
νεται, εὐθὺς ἔχει πρὸ τῆς οἰκείας ἑαυτῶν οὐσίας προϋπ-
άρχοντας ἐν αὐτῇ τοὺς θεούς. Proclus Theol. Plat.
S. 68. (Hamb. 1618.) spricht wie von männlichen und
weiblichen Gottheiten, so auch von erfüllenden und des
Erfülltwerdens bedürftigen: τὰ μὲν ὡς πληροῦντα προϋπ-
άρχει τῶν δευτέρων, τὰ δὲ ὡς πληρούμενα τῶν τελειο-
τέρων ἐφίεται, καὶ μεταλαμβάνοντα τῆς δυνάμεως αὐτῶν,
γεννητικὰ τῶν μεθ' ἑαυτὰ καὶ τελεσιουργὰ τῆς ὑπάρξεως
αὐτῶν ἀποτελεῖται. Ἀνάλογος μονάδι καὶ τῇ τοῦ πέρατος
αἰτίᾳ παρὰ τοῖς θεοῖς ὁ πατήρ, δυάδι δὲ καὶ τῇ γεννη-
τικῇ τῶν ὄντων ἡ μήτηρ. So steht ja auch im valen-
tinianischen System dem Urvater, dem höchsten Herrscher
der Aeonenwelt, die Mutter Achamoth als Herrscherin der
ausserhalb des Pleroma befindlichen Welt gegenüber.

In den Zusammenhang der Begriffe, deren Verhältniß wir hier untersuchen, gehört auch noch die Frage über das Verhältniß der drei Principien, des Pneumatischen, Psychischen und Hylischen. Es ist dieß eine Trichotomie, in welcher das valentinianische System gleichfalls seinen platonisirenden Character beurkundet. Das Pneumatische ist das wesentliche Princip des Pleroma, der Aeonen- und Ideenwelt, die seine eigentliche Sphäre ist; was vom pneumatischen Leben ausserhalb der Pleroma in der geschaffenen sinnlichen Welt ist, stammt nur aus dem Pleroma, aus welchem es durch die Vermittlung der Achamoth, die den Samen des geistigen Lebens mittheilt, und davon hauptsächlich Mutter genannt wird, herabgekommen ist. Es gibt überhaupt kein Leben, ausser sofern es aus dem pneumatischen Princip entsprungen ist[18]). An das Pneumatische

18) Man vergl. die von Clemens von Alex. Strom. IV. 13. aus einer Homilie Valentins angeführten Worte, in welchen Valentin die Pneumatischen anredet: „Von Anfang

liesst sich zunächst das Psychische an. Der kosmogoni- e Mythus der Valentinianer läßt es aus dem leidens- len Zustande entstehen, in welchem sich die Achamoth serhalb des Pleroma befand, und zwar sind es die ed- en Empfindungen, in welchen noch am meisten ein ge- ses geistiges Element sich kund thut, die dem Psychi- en das Daseyn gaben, die Sehnsucht nach dem verlo- ten Licht des Pleroma, von welcher sie neben den sie herrschenden unedleren Affectionen bewegt wurde. Der s dieser ψυχικῇ οὐσίᾳ gebildete Demiurg ist der eigent- e Repräsentant des Psychischen, und alles, was den De- urg characterisirt, gibt uns auch den bestimmtern Be- iff des Psychischen. Das Psychische ist ganz als das ittlere zwischen dem Pneumatischen und Hylischen zu hmen, weßwegen von ihm gesagt wird, daß es als das sich Indifferente und Unentschiedene sich der einen oder dern Seite zuwenden kann. Es hat Empfänglichkeit für s Pneumatische, ist geeignet, es in sich aufzunehmen, ja ist sogar das nothwendige Organ, durch welches allein s Pneumatische in der Welt ausserhalb des Pleroma er- einen und thätig seyn kann. Mit diesen Eigenschaften cheint es uns im Demiurg, der zwar völlig der Leitung Achamoth sich hingibt, und das Organ zur Realisirung er Ideen ist, aber sich zum Bewußtseyn derselben nicht eben kann. Dasselbe erhellt aus dem Verhältnisse, in lchem der Demiurg zu Christus steht. Schon vor der cheinung desselben hatte der Demiurg eine besondere Vor-

---

an seyd ihr unsterblich und Kinder des ewigen Lebens, und den Tod wolltet ihr unter einander theilen, damit ihr ihn aufreibet und verzehret, und der Tod in euch und durch euch ersterbe. Denn wenn ihr die Welt auflöset, ihr selbst aber nicht aufgelöst werdet, seyd ihr Herrn über die Schöpfung und alles Vergängliche."

liebe für die Seelen, die den Samen der Achamoth hatt
(pneumatischer Natur waren). Die Aussprüche der P
pheten machten daher auf ihn Eindruk, aber sie gingen d
zugleich über seine Sphäre hinaus, und er wußte sie ni
zu würdigen, und aus ihrer wahren Quelle abzuleiten. D
Zustand der Unwissenheit dauerte daher bei ihm fort,
der Erlöser kam. Als aber dieser gekommen war, ließ
sich von ihm belehren, und schloß sich willig an ihn
seiner ganzen Macht an, weßwegen die Valentinianer in i
den Hauptmann im Evangelium sahen, welcher zum
löser sagte: „auch ich habe untergebene Soldaten und D
ner, welche thun, was ich befehle." Auch nach der
scheinung des Erlösers leitet der Demiurg den Weltl
bis zu der ihm bestimmten Zeit, und leitet ihn im Inter
der Kirche, aber auch in dem Hinblik auf den ihm be
teten Lohn, daß er nemlich in den Ort der Mutter ein
hen werde (Ir. I. 7, 3. 4.). Sein beschränkter
wurde zwar durch das Christenthum etwas erweitert (d
vor der Ankunft des Erlösers wußte er nichts von all
was einst zur Vollendung des Weltlaufs erfolgen s
Ir. I. 7, 1.), aber es ist nur ein beschränktes, egoistis
Interesse, das ihn an das Christenthum knüpft. D
Psychischen fehlt es somit zwar nicht an Sinn für
Pneumatische, aber es bleibt doch immer nur in e
gewissen Annäherung an dasselbe begriffen, und der
miurg kann aus diesem Grunde nicht wie die Achamot
das Pleroma aufgenommen werden, sondern nur in
von ihr verlassenen Ort der Mitte vorrüken. Wie
Demiurg selbst psychischer Natur ist, so muß auch a
was in sein Reich eintreten will, psychische Natur an
men. Deßwegen mußte auch der Erlöser in der Hüll
nes psychischen Christus auftreten, mit welcher der D
urg ihn bekleidete, eine Vorstellung, in welcher
Psychische auf dieselbe Weise als die nothwendige

lung zwischen dem Göttlichen im Erlöser und seiner
schlichen Erscheinung sich darstellt, wie in der Lehre
Origenes von der menschlichen Seele Jesu, ohne wel-
der göttliche Logos nicht hätte Mensch werden können.
Doppelnatur des Psychischen bringt es so mit sich,
sein Begriff nur, wenn wir den Begriff des Hyli-
n hinzunehmen, genauer bestimmt werden kann, nur
die Frage, wie das valentinianische System den Be-
f der Materie bestimmt habe, selbst nicht leicht zu be-
worten. Neander und Matter haben sich hierüber nicht
er erklärt, um so bestimmter behauptet dagegen Möh-
in der oben (S. 74.) genannten Abhandlung S. 27.,
Valentin die Annahme einer ewig neben Gott existi-
ren Materie zur Erklärung des Bösen für nothwen-
gefunden habe. Allein die Stelle, auf welche sich
hler beruft (Dial. de recta in Deum fide Opp. Orig.
de la Rue T. I. S. 841.), in welcher dem Valentin
Worte in den Mund gelegt werden: διόπερ ἔδοξέ μοι
υπάρχειν τι αὐτῷ, ᾧ τοὔνομα ὕλη, ἐξ ἧς καὶ τὰ
ὰ εἶναι δοκεῖ, kann nicht als Beweis gelten, da jenes
gment in dem Dialogus de r. in D. f., nach den von
hler nicht berücksichtigten kritischen Bemerkungen Ne-
ers (Genet. Entw. S. 205. f.), nicht dem Valentin zu-
hrieben, überhaupt nicht für eine Quelle des valenti-
nischen Systems gehalten werden kann. Auch die Be-
ung auf den Valentinianer Herakleon beweist nicht,
s sie beweisen soll. Denn wenn auch Herakleon bei
igen. (In Joh. T. XX, 22.) vom Teufel sagte: οὐ γὰρ
τῆς ἀληθείας ἡ φύσις ἐστὶν αὐτοῦ, ἀλλ' ἐκ τοῦ ἐναν-
ν τῇ ἀληθείᾳ, ἐκ πλάνης καὶ ἀγνοίας, ἐκ τῆς
τοῦ φύσεως ἴδιον ἔχων τὸ ψεῦδος, φυσικῶς μὴ δυνά-
νός ποτε ἀλήθειαν εἰπεῖν — ἐκ πλάνης καὶ ψεύσματος
νέστη, so fragt sich vor allem, in welches Verhältniß

Herakleon den Teufel zur Materie sezte, worüber hier nichts gesagt ist. Es wird nur gesagt, daß das Wesen des Teufels in der πλάνη καὶ ἄγνοια, oder im ψεῦσμα, besteht. Herakleon konnte dieß aber auch von der, dem Teufel zur Natur gewordenen, moralischen Beschaffenheit desselben verstehen. Nun sagte zwar allerdings Herakleon nach Origenes (In Joh. T. XIII, 16.): der Teufel sey μέρος ἐν ὅλης τῆς ὕλης, aber er sezte hinzu: ὁ δὲ κόσμος τὸ σύμπαν τῆς κακίας ὅρος, ἔρημον οἰκητήριον θηρίων, ᾧ προσκυνοῦσι πάντες οἱ πρὸ νόμου, καὶ οἱ ἐθνικοί, und nach derselben Stelle (c. 20.) sagte er von den Gott Entfremdeten: ἀπολωλέναι ἐν τῇ βαθείᾳ ὕλῃ τῆς πλάνης τὸ οἰκεῖον τῷ πατρὶ, ὅπερ ζητεῖται, ἵνα ὁ πατὴρ ὑπὸ τῶν οἰκείων προσκυνῆται. Nach diesen Stellen darf man die ὕλη nicht geradezu von der Materie im eigentlichen Sinne verstehen, sondern die ὕλη κακίας und ὕλη πλάνης ist nur soviel als die κακία und πλάνη selbst, und das Wort ὕλη dient nur zur Umschreibung des moralischen Begriffs der κακία und πλάνη. Wir können also wenigstens aus diesen Stellen über die Lehre Herakleons von der Materie nichts sicheres entnehmen, gesezt aber auch, er habe wirklich eine von Ewigkeit existirende Materie angenommen, so folgt doch daraus noch keineswegs, daß wir diese Lehre als die ursprüngliche und allgemeine der valentinianischen Schule betrachten müssen. Ließ einmal ein Begriff, wie der der ὕλη, verschiedene Bestimmungen zu, konnte die platonische Lehre selbst auf verschiedene Weise aufgefaßt werden, so kann es an und für sich nichts befremdendes haben, wenn das valentinianische System den Begriff der ὕλη ursprünglich rein negativ nahm. Eine andere Annahme scheint wenigstens nach der Darstellung, die Irenäus gibt, nicht stattfinden zu können. Irenäus sagt nichts davon, daß die Valentinianer eine ewige Ma-

angenommen haben. Er gibt ferner eine Erklä-
des Ursprungs der Körperwelt, die das Vorhandem-
einer ewigen Materie, wenn nicht ausschließt, doch
ßig macht. Wir haben schon früher gesehen, wie
Valentinianer aus den wechselvollen Affectionen, in
he die Achamoth in ihrem Leiden gerieth, aus demje-
n, was sich dabei in ihr gleichsam als die Negation
s geistigen Wesens absonderte, auch das Materielle
Körperliche hervorgehen ließen. Aus ihren Thrä-
sollte alles Flüssige, aus ihrem Lachen das Licht, aus
r Traurigkeit und Bestürzung alle körperliche Elemente
tanden seyn. Zwar bemerkt nun Gieseler (K. G. I. S.
134.) mit Mosheim, (Comm. de rebus Christ. ante Const.
S. 334.) es dürfe dieß nicht dahin misverstanden wer-
, als ob die Materie selbst erst auf diese Weise ent-
den sey, wohl aber liege darin, daß aus diesen, aus
Pleroma herabgefallenen, Lichtfunken zuerst Leben in
vorher todte und ungeordnete Materie gekommen sey,
so wie sich das Leben der Achamoth verschieden ge-
ert, so auch verschiedene Lebensformen der Materie
vorgebracht habe. Allein nach der ganzen Darstellung
Irenäus ist schwer zu begreifen, was ausser dem aus
Leiden der Achamoth Entstandenen, und unabhängig
demselben noch vorhanden gewesen seyn soll. Irenäus
ja I. 4, 5. der Soter habe das, was er von der En-
mesis ausschied, συγχέαι καὶ πῆξαι, καὶ ἐξ ἀσωμά-
πάθους εἰς ἀσώματον [19]) τὴν ὕλην μεταβαλεῖν αὐ-
εἶθ᾽ οὕτως ἐπιτηδειότητα καὶ φύσιν ἐμπεποιηκέναι
ῖς, ὥστε εἰς συγκρίματα καὶ σώματα ἐλθεῖν. Ist

[19]) So hat hier Massuet mit Recht die Lesart festgestellt, mit Hinweisung auf den platonischen Begriff der ὕλη, nach welchem sie als ἄποιος als das Bestimmungslose, als der abstracte Inbegriff aller möglichen Formen, auch ἀσώματος ist.

hier nicht deutlich gesagt, das Unkörperliche (das ἀσώματον πάθος) sey erst körperlich, materiell, geworden, in feste Körper übergegangen (εἰς συγκρίματα καὶ σώματα ἐλθεῖν)? Um diesen Uebergang des Geistigen in das Materielle anschaulich zu machen, werden auch die einzelnen Uebergangsstufen hervorgehoben. Die Materie entsteht gleichsam durch Verdichtung des Geistigen, aber das ἀσώματον πάθος wird zuerst eine ἀσώματος ὕλη, mit der Fähigkeit und Bildsamkeit für alle mögliche Formen, und nun erst werden, indem jener Verdichtungsproceß seinen weitern Fortgang hat, feste Körper daraus. Gerade das, was Plato der Materie zuschrieb, daß sie an sich ohne bestimmte Form und Gestalt die Empfänglichkeit für alle mögliche Formen habe, wird hier in den Worten εἶθ' οὕτως ἐπιτηδειότητα u. s. w. der aus den Leiden der Achamoth entstandenen ἀσώματος ὕλη beigelegt. Was also Plato unter der Materie sich dachte, will auch das valentinianische System unter ihr verstehen, aber mit der Bestimmung, daß diese ὕλη zuerst als eine ἀσώματος ὕλη, und dann als eine zu festeren Körpern verdichtete Masse aus dem ἀσώματον πάθος der Achamoth den Ursprung erhalten habe. Daher die Einwendung des Irenäus **II. 18, 4**: *Non aliud erat apud eos Enthymesis ejus (aeonis), nisi passio incomprehensibilem comprehendere excogitantis, et passio Enthymesis: impossibilia enim sentiebat. Quemadmodum itaque poterat affectio et passio ab Enthymesi seorsim separari, et substantia tantae materiae fieri?* Irenäus widerlegt allerdings auch die Lehre von einer präexistirenden Materie, die die Valentinianer aus Plato genommen haben **II. 14, 3.**: *Plato materiam dicit et exemplum et Deum, quos* (Plato und den zuvor genannten Democritus) *isti sequentes figuras illius et exemplum* (Plato's ἰδέαι und παράδειγμα) *imagines eorum, quae sunt sursum, vocaverunt,*

dazu dient, das Männliche nach einer bestimmten Seite seines Wesens in die Erscheinung herauszutreten zu lassen. Daß die Valentinianer sich das Verhältniß des Weiblichen zum Männlichen auf diese Weise dachten, beweist ihre Zurückführung der Achtzahl der ersten Aeonen auf die Vierzahl der Männlichen. Diese erste ursprüngliche Ogdoas, sagt Irenäus I. 1, 1., ist ihnen die Wurzel und Substanz von allem. Sie wird von ihnen mit den vier Namen Bythos, Nus, Logos, Anthropos benannt. Denn jeder derselben sey mannweiblich und zwar so: zuerst sey der Urvater nach der Weise der Syzygie mit seiner Ennoia Eins gewesen, dann der Monogenes, oder Nus, mit der Aletheia, der Logos mit der Zoe, der Anthropos mit der Ekklesia. Die erste Aeonenreihe bildet also zwar eine Ogdoas, aber die eigentlichen Träger derselben, das Substanzielle in ihr, sind nur die vier männlichen Aeonen, neben welchen die weiblichen, als schon begriffen in ihnen, nicht in Betracht kommen. Diese Vierzahl führt uns noch weiter. Irenäus selbst bemerkt I. 1, 1. die Valentinianer haben die zwei ersten Aeonenpaare, den Bythos und die Sige, den Monogenes und die Aletheia, die erste ursprüngliche pythagoräische Tetractys genannt, und die Wurzel von allem. Auch die Pythagoräer gaben der Vierzahl dieselbe heilige Bedeutung: sie war ihnen die Quelle und Wurzel der ewigen Natur [14]).

---

dem männlichen, wo aber das weibliche Princip für sich wirkt (wie in der Achamoth), entsteht immer ein wesenloses Bild.

14) Sie sagten von der τετράκτυς, sie sey παγὰν ἀενάου φύσεως ῥιζώματ' ἔχουσα, die der ewigen Welturwurzeln enthaltende Quelle. Auch κλειδοῦχος nannten sie sie, Bewahrerin der Schlüssel der Natur. Man vergl. außer Massuet in den Dissert. praeviae in Ir. lib. S. XXVII. und der ältern Hauptschrift über diesen Gegenstand von Meursius Denar. Pythagor. auch Böckh. über die Bildung der Weltseele im Timäos des Platon, Studien von Daub und Creuzer Bd. III.

Wissen in Unwissenheit übergegangen ist. Die Körperwelt ist demnach nach dieser Ansicht der dem Geist in dem Zustande der Endlichkeit und Negativität undurchsichtig gewordene Begriff. Je mehr dem Geist das Wissen des Absoluten zum Nichtwissen wird, desto mehr theilt sich sein Bewußtseyn in den Gegensaz des Geistigen und Körperlichen, die lebendige Idee nimmt eine materielle Hülle an, und tritt dem Geist als eine dichte feste Masse gegenüber, die er mit seinem Wissen nicht mehr durchdringen kann. In diesem Sinne scheint die Ansicht genommen werden zu müssen, die Irenäus II. 4, 2. den Valentinianern beilegt: *si confiteantur continere omnia Patrem omnium, et extra Pleroma esse nihil (nam necessitas est omni modo definiri eum, et circumscribi ab aliquo majore* d. h. in dem Falle, wenn man nicht annimmt, ausser dem Pleroma sey nichts), *et id, quod extra, et quod intus, dicere eos secundum agnitionem et ignorantiam, sed non secundam localem distantiam, in Pleromate autem, vel in his, quae continentur a Patre, facta a Demiurgo aut ab angelis, quaecunque et facta scimus, contineri ab inenarrabili magnitudine, velut in circulo centrum, aut velut in tunica maculam: primo quidem* (erwiedert Irenäus auf jene Ansicht), *qualis Bythus erit sustinens in sinu suo maculam fieri etc.*[21]).

---

21) Ueber den Gegensatz des Wissens und Nichtwissens, sofern er zusammenfällt mit dem Gegensatz zwischen Geist und Materie, zwischen demjenigen, was innerhalb und außerhalb des Pleroma ist, ist auch zu vergl. Iren. II. 5, 2. *Si secundum agnitionem et ignorantiam intra Pleroma et extra Pleroma dicunt, sicut quidam ex ipsis dicunt, quoniam, qui in agnitione est, intra id est, quod agnoscit, ipsum Salvatorem, quem omnia esse dicunt, in ignorantia fuisse consentire eos necesse est. Dicunt enim eum, cum foras extra Pleroma venisset, formasse*

er sind nur die vier männlichen Aeonen die eigentliche
stanz der Ogdoas, und gerade derjenige Aeon, dessen
immung es ist, die Substanzialität des Seyns auf-
zu erhalten, dem Fall aus dem Seyn in das Nicht-
zu begegnen, jedem Wesen den Bestand seines Daseyns
chern, der Horos ist ohne eine weibliche Hälfte.
aus der Unselbstständigkeit und Unvollkommenheit des
is der weiblichen Aeonen ist es zu erklären, daß ihr
iff immer wieder mit dem der männlichen in eine Einheit
nmenfällt. Irenäus spricht davon ausdrüklich II. 12,
*mpossibile est, ennoean alicujus aut silentium se-
tim intelligi, et extra eum emissum propriam
re figurationem — Unum et idem — quemadmo-
Bythus et Sige, sic et Nus et Alethia, semper ad-
entes invicem. Et quod non possit alterum sine
o intelligi, quemadmodum neque aqua sine humecta-
, neque ignis sine calore, neque lapis sine duritia
ta sunt enim invicem haec) et alterum ab altero sepa-
non potest, sed semper coexistere ei: sic et
ium cum Ennoea adunitum esse oportet, et Nun
Aletheia eodem modo. Rursus et Logos et Zoe
nitis emissi, unitos esse, et unum esse debent. Se-
am haec autem et homo et ecclesia, et universa
uorum aeonum conjugationis emissio unita esse
t, et semper coexistere alterum altero. Feminam
Aeonem pariter esse oportet cum masculo, se-
um eos, cum sit velut affectio ejus.* Der
iche Aeon tritt also als eine bloße Affection oder Eigen-
t, als ein bloßes Accidens in das Wesen der Substanz
nännlichen zurük. Diese Ansicht mußte sich ergeben,
man die Reihe der Aeonen so viel möglich mit der
des Absoluten auszugleichen suchte, und in jedem der-
nur einen neuen Ausdruk und Reflex derselben er-
. Von diesem Gesichtspunkt aus fielen dann nicht

Die endliche Vernichtung des Materiellen wird wiederholt sehr bestimmt behauptet. Es wird nicht nur (Ir. I. 7, 1.) gesagt, daß das am Ende der Dinge hervorbrechende Weltfeuer die ganze Materie verzehren, und beides, die Materie und das Feuer, zu Nichts werden werde, sondern es wird auch (I. 6, 1.) ausdrüklich das Materielle unter den drei Principien als dasjenige bezeichnet, das seiner Natur nach nothwendig untergehen müsse, weil es auch nicht einen Hauch von Unvergänglichkeit in sich aufnehmen könne. Selbst das Psychische wird einst zum Theil wenigstens das Schiksal des Materiellen theilen, da es seiner Doppelnatur nach eine zum Materiellen hinneigende Seite hat, nur sofern in ihm wegen seiner Verwandtschaft mit dem Pneumatischen ein besseres Streben ist, wird es in dem Orte der Mitte, welchen der Demiurg einst einnimmt, seine Ruhestätte finden. Da nichts Psychisches in das Pleroma kommen kann, so wird das Pneumatische, das von der Achamoth ausgesät, in Seelen gerechter Menschen allmälig sich entwikelt und ausgebildet hat, wenn es zur Vollkommenheit herangereift ist, mit den Engeln des Soters bräutlich vermählt werden, die Seelen selbst aber, die es in sich hatten, werden in dem Ort der Mitte bei dem Demiurg ihre ewige Ruhe finden 22). Daher theilen sich die Seelen

22) Noch ist neben dem Demiurg auch von einem Kosmokrator und bösen Geistern die Rede. Aus der Traurigkeit der Achamoth soll das geistig Böse entstanden seyn (τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας). Daraus habe der Teufel, welchen sie auch Kosmokrator nennen, und die Dämonen und Engel und die ganze Substanz des geistig Bösen den Ursprung genommen. Wie der Demiurg ein Sohn der Mutter ist, so der Kosmokrator ein Geschöpf des Demiurgs. Der Kosmokrator weiß, was über ihm ist, weil er ein Geist der Bosheit ist, der Demiurg weiß es nicht, weil er psychischer Natur ist. Ihre

gute und böse, je nachdem sie ihrer Natur zufolge für
n Samen des Geistigen entweder empfänglich sind oder
ht (Jr. I. 7, 5.). Es besteht demnach zulezt nur noch
r Unterschied des Pneumatischen und Psychischen, dieser
er scheint ein stets fortdauernder zu seyn. Das Psychi-
he hat neben dem Pneumatischen noch einen gewissen
chein von Realität, es ist gleichsam der Schatten der
irklichkeit, der die Grenze des Lichtreichs umschwebt, jene
macula in tunica, von welcher Irenäus in der obigen
telle spricht. Der Geist hat zwar die in ihm gesezte Negation,
ie der endlichen Welt Raum gab, überwunden, und die
ndliche Welt hat für ihn aufgehört, aber das Bewußtseyn
es überwundenen Gegensazes würde nicht in ihm seyn,
enn nicht jene Negation, der Gegensaz des Absoluten
nd Endlichen wenigstens als ein Minimum, als der Un-
erschied des Pneumatischen und Psychischen, in dem ange-
ebenen Sinne, in seinem Bewußtseyn wäre. Das Hyli-
che, Materielle, kann immer nur auf der untern Stufe
es geistigen Seyns zur Realität kommen, und mit der
Einheit des Selbstbewußtseyns sich vereinigen: daher konnte
er Erlöser, wenn er die geistige Erscheinung des Mensch-
ichen seyn sollte, keinen materiellen Leib annehmen, son-
ern nur einen psychischen. Da aber das Psychische für sich

Mutter wohnt im überhimmlischen Orte, d. i. in der Mitte,
der Demiurg im unterhimmlischen Ort, d. i. in der Hebdomas,
der Kosmokrator in unserer Welt. Iren. I. 5, 1. Daß der
Kosmokrator mit seinen bösen Geistern eine bloße Abstraction
ist, erhellt hauptsächlich daraus, daß er nicht wie der
Demiurg nach der Vollendung des zeitlichen Weltlaufs fort-
dauert. Er theilt also das Schicksal des Materiellen, und
ist selbst nichts anders, als eine Personification des Materiellen
seiner ethischen Seite nach, sofern es als sittliche Verkehrt-
heit den Willen beherrscht.

in die sichtbare Welt nicht sichtbar eingreifen kann, so mußte die Stelle des materiellen Leibs jener durch eine besondere Veranstaltung bereitete vertreten, durch welchen erst seine Erscheinung eine sinnlich sichtbare wurde. Dieß ist es, was seine Erscheinnng zu einer ganz einzigen und eigenthümlichen machte. Denn sonst hat jeder Mensch sein geistiges Princip von der Mutter Achamoth, seine Seele vom Demiurg (von welchem daher auch der Erlöser sein Psychisches, den psychischen Christus, erhielt), von der Erde aber den Leib, und von der Materie das Fleisch, und nur dieß macht einen Unterschied, welches der drei Principien das vorherrschende ist, weßwegen die Valentinianer drei Menschenclassen annahmen, eine pneumatische, psychische und hylische, als deren Repräsentanten sie die drei Söhne Adams, Seth, Abel und Kain betrachteten. Vgl. Exc. ex scr. Theod. c. 54. Je höher die Lebensstufe ist, auf welcher der Einzelne steht, desto reiner und geistiger ist die Thätigkeit, die ihn zu dem ihm bestimmten Ziele führt. Deßwegen ist es nicht das werkthätige Handeln, was den Pneumatischen in das Pleroma führt, sondern nur der Same, welchen er als Keim empfangen, aber zur Reife gebracht hat, oder es ist nicht die *πρᾶξις*, sondern nur die *γνῶσις*. Dieß sollte, wie die Gnostiker behaupteten, das Unterscheidende zwischen ihnen und den katholischen Christen seyn. Denn, was diese bilde und im Christenthum befestige, sey nur das werkthätige Handeln und der bloße Glaube, die vollkommene Erkenntniß aber haben sie nicht. Sie stehen daher nur auf der Stufe des psychischen Lebens, und haben es sehr nöthig, eine gute Handlungsweise an den Tag zu legen, weil sie anders nicht selig werden können. Sie selbst aber, behaupteten sie von sich, werden nicht durch das Handeln selig, sondern aus keinem andern Grunde als deßwegen, weil sie von Natur pneumatisch seyen (Jr. I. 6. 7.).

2. Das System der Ophiten.

das valentinianische System schließt sich zunächst das
e [22]) an, in welchem wir dieselben Hauptbegriffe
selben Benennungen und im Allgemeinen denselben
ungsproceß finden. Das Unterscheidende besteht
chlich darin, daß das ophitische System im Gan-
en mehr realistischen Character an sich trägt, sich
nalismus mehr zuwendet, und die Sophia ganz
s als das in der Entwiklungsgeschichte der Mensch-
ätige Princip darstellt. Wie sich beide Systeme,
lentinianische und ophitische zum Judenthum ver-
wird in der Folge noch besonders in Betracht kom-

e höchsten Principien sind auch im ophitischen Sy-
r Urvater oder der Bythos, das selige Urlicht, und
noia des Urvaters. Diese ist aber nicht sowohl als
z mit ihm verbunden, sondern selbst schon aus ihm
t, weßwegen sie, wie der Urvater selbst der Urmensch,
der Menschensohn oder der zweite Mensch genannt
Auf diese beiden höchsten Principien folgt als drit-
incip der heilige Geist, und als das diesem gegen-
ende materielle Princip werden vier Elemente,
asser, die Finsterniß, die Tiefe, das Chaos, ge-
die unstreitig als die mit dem Geist oder dem
n Gott gleich ewige Materie zu betrachten sind.
ilige Geist ist das erste weibliche Princip, und wird
auch die Mutter alles Lebendigen genannt. Von
hönheit des Geistes entzükt und angezogen, verei-
sich mit ihm die beiden ersten Principien, der erste
weite Mensch, die demnach auch wieder ein und das-

---

auptquellen: Irenäus I, 30. Epiphanius Haer. XXXVII.
heodoret Haer. fab. I, 14.

selbe männliche Princip bilden, und aus der Vereinigung dieser beiden Principien, des männlichen und weiblichen, geht Christus hervor. Nun läßt das ophitische System hier sogleich jenen Moment eintreten, welcher in dem valentinianischen System durch die Leiden der Sophia bezeichnet ist. Als nemlich der erste und zweite Mensch, oder der Vater und der Sohn, mit dem weiblichen Princip, dem Geist, als der Urmutter, sich vereinigten, konnte diese die Fülle des von ihnen ausströmenden Lichts nicht ganz in sich aufnehmen, so daß ein Theil desselben auf die linke Seite überfloß. So wurde nun zwar Christus mit seiner Mutter sogleich in die ewige Aeonenwelt erhoben, die die wahre und heilige Kirche ist, als die Einheit des Urvaters oder ersten Menschen, und des Sohns oder zweiten Menschen, der Urmutter oder des heiligen Geistes, und ihres Sohnes Christus. Jener übersprudelnde Theil des Lichts[24]) aber (er wird Sophia, Prunikos, die Linke, im Gegensaz gegen Christus, den Rechten, auch mannweiblich, genannt) stürzte in das Wasser des Chaos hinab, das zuvor unbewegt, nun in Bewegung gesezt wurde. Der Lichtstoff, der in ihr war, war die Ursache, daß sie nicht nur im Chaos nicht untersank, sondern auch alles Materielle sich ihr anhängte. Je mehr sie aber dadurch beschwert wurde, desto mehr wurde es ihr unwohl in diesem Zustande, sie suchte dem Wasser zu entfliehen, und sich zu ihrer Mutter zu erheben, wurde aber durch die Masse, die sich um sie gelagert hatte, daran gehindert. Um aber wenigstens das Licht, das noch von oben in ihr war, nicht in die Gewalt der untern Elemente kommen zu lassen, schwang sie sich durch ihre Lichtkraft, soweit als sie vermochte, in die Höhe, und bildete aus dem Körper, von welchem sie

24) Ἡ ἀναβλυσθεῖσα τοῦ φωτὸς ἰκμάς (Lichtthau) Theod. a. a. O.

gehen war, den Himmel. Durch die weitere Entwik-
ng ihrer Lichtkraft gelang es ihr, von jener Masse noch
ier zu werden, aber wenn sie nun auch nicht mehr in
: Tiefe herabsank, konnte sie sich doch nicht nach oben
schwingen: die Materie, mit welcher sie einmal in Ver-
ndung gekommen war, hielt sie in dem Orte der Mitte
rük. In dem Zustand der Schwäche und Unwissenheit,
welchem sie sich befand[25]), ließ sie den Jaldabaoth
ıs sich hervorgehen, und von diesem ging sodann, indem
r eine der Vater des andern wurde, die Reihe der ihm
ıtergebenen Engel in abstufender Ordnung aus: Jao,
abaoth, Adonaios, Eloaios, Horaios, Astephaios. So bil-
t der Jaldabaoth der Ophiten mit seinen sechs Engeln,
m welchen jeder einem eigenen Kreise oder Himmel vor-
:ht, eine Hebdomas[26]), wie der Demiurg der Valen-
nianer, und über der Hebdomas thront als Ogdoas die
Mutter Sophia. Der Jaldabaoth der Ophiten hat einen
was andern Character als der Demiurg der Valentinia-
er, ob er gleich ganz dieselbe Stelle einnimmt. Die O-
hiten lassen auf ihn von dem Lichtprincip seiner Mutter
twas übergehen, und es fehlt ihm das Bewußtseyn des-
n, was über ihm ist, nicht in demselben Grade, weß-
egen er den von ihm geschaffenen Engeln das, was über
hm war, zu verschließen, und vor ihren Augen verborgen
u halten suchte, damit sie nichts höheres als ihn erken-
en. Aber ebendeßwegen erscheint er auch als ein mit

25) προβεβλῆσθαι κατὰ ἀδράνειαν καὶ ἄγνοιαν τῆς ἰδίας μητρός
Epiph. a. a. O. c. 3.

26) Sie sind die Planetengeister. Ir. c. 7.: *Sanctam hebdomadem septem stellas, quas dicunt planetas, esse volunt.* Ueber die Gebete, die die Seele, wenn sie durch ihre Rei-
he hindurchgehen will, an sie richten muß, s. Orig. Contra
Cels. VI, 31.

einer gewissen feindseligen Absichtlichkeit reagirendes Wesen, und da nun unter ihm selbst noch ein anderes Wesen ist, das in einer noch entschiedenern Opposition gegen alles über ihm Stehende begriffen ist; so wird durch diese verschiedenen Oppositions-Verhältnisse die klare Auffassung des Systems, auch abgesehen von der Verworrenheit der Berichte, sehr erschwert. Eine der wesentlichsten Ideen des Systems ist die Idee einer Reaction, in welcher das niedere und unvollkommnere gegen das höhere und vollkommenere Princip begriffen ist, zunächst in der egoistischen Absicht, die Zweke desselben zu vereiteln, in der That aber nur mit dem Erfolg, daß sie gerade auf diesem Weg am sichersten realisirt werden. Wie daher Jaldabaoth seiner Mutter Sophia mit der Anmaßung gegenübertritt, der unabhängige und selbstständige Schöpfer und Beherrscher der ihm untergebenen Welt zu seyn, so entzweit der Streit über die Herrschaft den Jaldabaoth auch mit den von ihm geschaffenen Engeln (Iren. I. 30, 5.). Es ist dieß schon die Einleitung zu der Schöpfung des Menschen, die im ophitischen System eine sehr wichtige Stelle einnimmt. Als Jaldabaoth in dem Uebermuth, in welchem er sich der Herrschaft über alles, was unter ihm war, rühmte, den Ausspruch that; „Ich bin der Vater und Gott, und über mir ist niemand"! so ließ seine Mutter, die es hörte, den Ruf vernehmen: „Lüge nicht Jaldaboth, denn es ist über dir, der Vater von allem, der erste Mensch, und der zweite Mensch, der Menschensohn." Dieser befremdende Ruf, und der noch nie vernommene Name (der Name Mensch, welcher, da der Mensch, seiner geistigen Natur und Bestimmung nach, als ein über diesen Geistern stehendes, höheres Wesen dargestellt wird, nur von oben in ihr Bewußtseyn kommen, und die leitende Idee des Werkes werden konnte, das sie nun unternahmen) sezte die Engel in Erstaunen. Sie fragten, woher

omme? Um sie auf andere Gedanken zu bringen, und sich zu gewinnen, soll Jaldabaoth gesprochen haben: ommt, wir wollen einen Menschen nach unserem Bilde hen." Als die sechs Engel dieß hörten, erwekte die itter in ihnen die Idee des Menschen, um sie durch ihn Kraft aus der Lichtwelt, die in ihnen war, zu be- ben. Sie kamen nun zusammen, und bildeten einen nschen von unermeßlicher Länge und Breite. Aber diese ße Körpermasse konnte sich nicht aufrichten, sie kroch wie ein Wurm auf der Erde. Als sie ihn so zu ih- Vater brachten, wußte es die Mutter, die den Jal- aoth der göttlichen Kraft, die sie ihm mitgetheilt hatte s Lichtthaus, der *humectatio luminis*, ἰκμὰς τοῦ φω- :) wieder berauben wollte, so zu veranstalten, daß die- Lichtfunke mit der Seele, die er ihm einhauchte, auf übergieng. Der Mensch hatte nun Verstand und Denk- ft (νοῦς und ἐνθύμησις), und alsbald stund er auf- bt, und erhob sich mit seinen Gedanken über die acht mmelskreise, und erkannte und pries den über den Jal- baoth erhabenen Vater, ohne sich um die Weltschöpfer bekümmern. Ir. I. 30, 6. Epiph. Haer. XXXVII. rüber erzürnt, habe nun Jaldabaoth darauf gedacht, Menschen seines geistigen Princips durch das Weib berauben. Aus der Enthymesis Adams ließ nun Jal- baoth das Weib hervorgehen, aber die Sophia oder unikos entzog ihr heimlich diese höhere Kraft [27]). Ent-

27) Es ist hier ein Punct im ophitischen System, bei welchem Mosheim und Neander große Schwierigkeiten und Wider- sprüche gefunden haben. Ich glaube, sie lassen sich in jedem Falle leichter und befriedigender lösen, als von meinen Vor- gängern geschehen ist. Was dabei in Betracht kommt, ist Folgendes: 1. Die Stelle bei Irenäus I. 30, 7.: *Zelantem Jaldabaoth voluisse evacuare hominem per foeminam, et*

zůkt von ihrer Schönheit zeugten zwar Jaldabaoths Engel mit dem Weibe, der Eva, Söhne, die wie sie Engel

---

lle *sua enthymesi eduxisse foeminam, quam illa Prunicos suscipiens invisibiliter evacuavit a virtute*, wird auch von Neander so genommen, daß unter der *sua enthymesis* die des Jaldabaoth verstanden wird. Er habe der Eva, wie dem Adam, von dem πνευματικὸν etwas mitgetheilt. Diese Enthymesis kann aber nicht das Lichtprincip seyn, das Jaldabaoth durch die Mittheilung der Sophia erhalten hatte, denn eben dieses hätte er ja bereits dem Adam mitgetheilt, wie Irenäus unmittelbar vorher sagt: *illo insufflante in hominem spiritum vitae, latenter evacuatum eum a virtute dicunt: hominem autem inde habuisse nun et enthymesin.* Adam hatte also die Enthymesis, und nur von Adam konnte sie auf die Eva übergehen. Der Uebersetzer hätte daher die griechischen Worte: ἀπὸ τῆς ἐνθυμήσεως αὐτȣ̃ nicht durch: *de sua enth.* sondern *de ejus enth.* ausdrücken sollen. Anders kann es nach dem Zusammenhang des Systems auch deßwegen nicht gedacht werden, weil der Plan Jaldabaoths nur gewesen seyn kann, durch Erschaffung des Weibs aus dem Mann (ohne Zweifel nach I. Mos. 2. 21.) das Geistige, das in Adam war, auf die Eva übergehen zu lassen, damit es durch die Söhne, die seine Engel mit ihr erzeugten, auch auf diese übergehe, und so dem Menschen wenigstens wieder geraubt würde. 2. Neander behauptet Genet. Entw. S. 262, es sey in der Darstellung des Irenäus sowohl als des Epiphanius darin ein Widerspruch, daß der erste Mensch sich sogleich seines Ursprunges bewußt geworden, und über Jaldabaoth sich erhoben habe, da er doch erst durch die Frucht von dem Baume der Erkenntniß zu diesem Bewußtseyn geführt worden seyn soll. Vermuthlich haben hier Irenäus und Epiphanius das System der Ophiten nicht recht aufgefaßt. Der wahre Widerspruch liegt aber vielmehr nur darin, daß der bloße Genuß der Frucht dem Menschen das Bewußtseyn Gottes gegeben habe, da weder von Irenäus noch von Epiphanius gesagt wird, daß die Sophia dem Menschen damals

aren, aber der Zwek Jaldabaoths, auf diesem Wege das istige Princip, das von ihm auf Adam übergegangen,

---

schon die entzogene göttliche Kraft zurükgegeben habe; ohne das pneumatische Princip aber kann sich der Mensch des höchsten Gottes nicht bewußt werden.. Gewiß kann dieser Widerspruch nicht anders gelöst werden, als durch die oben im Texte gegebene Entwiklung. 3. Auch die Stelle des Irenäus, die Mosheim (Versuch einer unparth. und gründlichen Kezergeschichte S. 161 f.) so sehr beschäftigt hat, und von ihm sehr willkührlich geändert und gedeutet worden ist, I. 30, 7: *Prunicum autem videntem, quoniam et per suum plasma victi sunt, valde gratulatam et rursum exclamasse: quoniam cum esset pater incorruptibilis, olim hic semetipsum vocans patrem, mentitus est, et cum homo olim esset, et prima femina, et haec adulterans peccavit*, läßt eine einfachere und natürlichere Erklärung zu. Ohne Zweifel ist hier unter *plasma* blos die Eva zu verstehen. Denn wenn gleich auch Adam ein Gebilde der Engel Jaldabaoths war, so war er doch nicht allein ihr Werk, da die Idee seines Wesens ihnen von oben herab mitgetheilt wurde, die Eva aber war von ihnen allein hervorgebracht. *Olim hic* u. s. w. kann nur auf den obigen Ausruf Jaldabaoths gehen: Ich bin der Vater und Gott u. s. w. Der Sinn der Stelle ist daher: die Prunikos ruft freudig aus: „Nun ist (*quoniam*, wenn es nicht durch Versehen hieher in den Text kam, kann nur das vor Reden pleonastisch stehende ὅτι seyn) der, welcher, während doch der unvergängliche Vater ist, vormals sich selbst Vater nannte, als Lügner erschienen, und da zuvor der Mensch war, und die erste Frau, ist auch diese zur Ehebrecherin und Sünderin geworden." Jaldabaoth ist auf doppelte Weise besiegt worden, in Beziehung auf den ewigen Vater und in Beziehung auf die ersten Menschen. Was den ewigen Vater betrifft, so hat der Mensch dadurch, daß er den Urvater anerkannte, den Jaldabaoth zum Lügner gemacht, was aber die ersten Menschen betrifft, so ist der Anfang der Sünde nicht vom Urmenschen geschehen, welcher nach

wieder in seine Gewalt zu bringen, konnte nicht erreic werden. Nun erfolgt der Sündenfall. Die Mutter So phia sann darauf, Eva und Adam durch die Schlange z verleiten, daß sie Jaldabaoths Gebot übertreten. Ev schenkte der Stimme, die sie für die Stimme des Sohne Gottes hielt, willig Gehör, und überredete Adam, vo dem Baume zu essen, von welchem zu essen, Gott ihne verboten hatte. Dieser Genuß hatte die Folge, daß sie di höchste über alles erhabene Macht erkannten, und sich vo ihren Schöpfern lossagten. Als die Sophia sah, daß die Wel schöpfer durch ihre eigene Geschöpfe besiegt waren, ri sie voll Freude aus: so hat nun jener, der statt de ewigen Vaters sich selbst Vater nannte, gelogen! Ja dabaoth, welcher in seiner Unwissenheit alles dieß nic bezwekt hatte, verstieß nun Adam und Eva aus dem Pa radiese, weil sie sein Gebot übertreten hatten. *Voluis enim filios ei ex Eva generari*, heißt es bei Irenäu **I. 30, 8.**, *et non adeptum esse, quoniam mater sua i omnibus contrairet ei, et latenter evacuans Adam e Evam ab humectatione luminis, uti neque maledictio nem participaret, neque opprobrium is, qui esset principalitate spiritus. Sic quoque vacuos a divin substantia factos, maledictos esse ab eo, et dejecto*

---

der von oben herab eingegebenen Idee geschaffen wurde, so dern von dem Weibe, welches Jaldabaoth mit seinen Enge ganz als sein eigenes *plasma* dem Urmenschen als die *pr ma femina* zur Seite sezte. Man darf nicht übersehe daß das Weib im System der Ophiten als Princip d Sünde dargestellt wird. So aufgefaßt scheint mir der a von Neander für offenbar verdorben erklärte Text kein Aenderung zu bedürfen. In der ausführlichen, aber gera bei diesem Puncte summarischen Darstellung Matters (Th. S. 207.) stellt sich die Schwierigkeit, um welche es sich h handelt, nicht einmal heraus.

:lo *in hunc mundum, docent.* Offenbar bestätigen
Worte die zuvor gegebene Darstellung. Der Zwek,
en Jaldabaoth hatte, als er von der Eva Söhne er-
werden lassen wollte, wurde deßwegen verfehlt, weil
Sophia das von Adam in die Eva übergehende gei-
Princip hinwegnahm, und da nun Adam und Eva
: dieses Lichtprincips entblößt waren, so wurde es
durch den Fluch, der sie in Folge des Sündenfalls
, nicht berührt. Daß aber, was am meisten auffallen
:, Adam und Eva, wenn doch das geistige Princip
ihnen genommen war, nun nach dem Fall das höchste
en erkennen, und sich über den Weltschöpfer erheben
iten, was nach der Lehre der Gnostiker sonst nur den
umatischen möglich ist, läßt sich nur aus der Vor-
sezung erklären, daß die Entziehung der göttlichen Kraft,
des Lichtprincips, durch die Sophia, keine absolute
. Diese Voraussezung macht aber der Zusammenhang
Systems von selbst nothwendig. Jene Handlung der
phia ist nur der mythische Ausdruk für dasjenige, was
Uebergang von der abstracten Idee des Menschen zur
creten Wirklichkeit vermittelt. Der Mensch, wie er
:rünglich ins Daseyn tritt, muß sich auch sogleich in
iem höchsten Vorzuge darstellen, mit dem Vermögen,
des höchsten Gottes bewußt zu seyn, gedacht werden.
er es ist dieß nur der ideale Mensch, die abstracte J-
des Menschen, die erst negirt werden muß, wenn die
tracte Idee zur concreten Wirklichkeit werden soll. Denn
ie diese Negation und den dadurch vermittelten Ueber-
ng vom Abstracten zum Concreten kann keine Bewegung
d Entwiklung stattfinden. Deßwegen läßt das ophiti-
e System den anfangs mit seinem vollen geistigen Be-
ißtseyn hervorgetretenen Menschen seines geistigen Prin-
ps wieder entäussert, und des Bewußtseyns desselben be-
ubt werden (dadurch, daß die Sophia ihm die geistige

Kraft entzieht). Diese Entäusserung ist selbst schon d
Fall des Menschen, welcher ein negirendes Princip, e
Princip der Schwachheit und der Sünde, voraussezt. En
zogen wird daher dem Urmenschen seine ursprüngliche ge
stige Kraft dadurch, daß das Weib aus ihm hervorgeh
Mit ihrem Daseyn ist die Lichtkraft entschwunden, und s
selbst ist das Geschöpf des Jaldabaoth. Um sie von di
ser Seite, als das sinnliche Princip neben dem geistige
noch bestimmter darzustellen, läßt der ophitische Mythu
die Engel Jaldabaoths mit ihr Söhne erzeugen. Als Bu
lerin und Ehebrecherin, wie sie so erscheint, ist sie d
personificirte Sünde selbst, die die sinnliche Welt repr
sentirende Frau. Da aber das entzogene geistige Princi
dem Menschen nicht schlechthin genommen, sondern es n
gebunden und in seiner Wirksamkeit gehemmt werden konnt
so mußte es auch wieder zu seiner Aeusserung kommen
Daher beginnt nun erst die Entwiklung desselben, sie ka
aber, da es nun zwei Principien sind, ein männliches u
weibliches, ein geistiges und sinnliches, ein göttliches u
dämonisches, nur durch das Zusammenwirken dieser beide
Principien erfolgen. Jedes Moment der Entwiklung ha
daher eine doppelte Seite, eine gute und eine böse. D
das gute oder geistige Princip das noch gebundene ist, s
geht der Anstoß zur Entwiklung von dem bösen oder sinn
lichen Princip aus, es ist das sollicitirende, und das Wei
daher die Verführerin zum Sündenfall. Jede neue Ent
wiklung macht das geistige Princip freier und thätiger.
Daher hat der Sündenfall die Folge, daß sich die Men
schen nun mit ihren Gedanken über den Weltschöpfer er
heben, und ihres geistigen Wesens sich bewußt werden kön
nen. Aber das Erwachen dieses Bewußtseyns ist nur ers
der erste schwache Anfang zur Befreiung des im Menschen
wirkenden, aber noch immer gebundenen, ihm gleichsam
noch vorenthaltenen, geistigen Princips. Die Menschen

jen war, den Himmel. Durch die weitere Entwik-
ihrer Lichtkraft gelang es ihr, von jener Masse noch
zu werden, aber wenn sie nun auch nicht mehr in
iefe herabsank, konnte sie sich doch nicht nach oben
wingen: die Materie, mit welcher sie einmal in Ver-
ng gekommen war, hielt sie in dem Orte der Mitte
. In dem Zustand der Schwäche und Unwissenheit,
elchem sie sich befand[25]), ließ sie den Jaldabaoth
ich hervorgehen, und von diesem ging sodann, indem
ine der Vater des andern wurde, die Reihe der ihm
gebenen Engel in abstufender Ordnung aus: Jao,
oth, Adonaios, Eloaios, Horaios, Astephaios. So bil-
er Jaldabaoth der Ophiten mit seinen sechs Engeln,
welchen jeder einem eigenen Kreise oder Himmel vor-
eine Hebdomas[26]), wie der Demiurg der Valen-
ner, und über der Hebdomas thront als Ogdoas die
er Sophia. Der Jaldabaoth der Ophiten hat einen
s andern Character als der Demiurg der Valentinia-
ob er gleich ganz dieselbe Stelle einnimmt. Die O-
n lassen auf ihn von dem Lichtprincip seiner Mutter
s übergehen, und es fehlt ihm das Bewußtseyn des-
was über ihm ist, nicht in demselben Grade, weß-
n er den von ihm geschaffenen Engeln das, was über
war, zu verschließen, und vor ihren Augen verborgen
alten suchte, damit sie nichts höheres als ihn erken-
Aber ebendeßwegen erscheint er auch als ein mit

προβεβλῆσθαι κατὰ ἀδρανείαν καὶ ἄγνοιαν τῆς ἰδίας μητρός
Epiph. a. a. O. c. 3.

Sie sind die Planetengeister. Ir. c. 7.: *Sanctam hebdomadem septem stellas, quas dicunt planetas, esse volunt.* Ueber die Gebete, die die Seele, wenn sie durch ihre Rei-che hindurchgehen will, an sie richten muß, s. Orig. Contra Cels. VI, 31.

zückt von ihrer Schönheit zeugten zwar Jaldabaoths Engel mit dem Weibe, der Eva, Söhne, die wie sie Engel

---

ile sua enthymesi eduxisse foeminam; quam illa Prunicus suscipiens invisibiliter evacuavit a virtute, wird auch von Neander so genommen, daß unter der *sua enthymesis* die des Jaldabaoth verstanden wird. Er habe der Eva, wie dem Adam, von dem πνευματικὸν etwas mitgetheilt. Diese Enthymesis kann aber nicht das Lichtprincip seyn, das Jaldabaoth durch die Mittheilung der Sophia erhalten hatte, denn eben dieses hätte er ja bereits dem Adam mitgetheilt, wie Irenäus unmittelbar vorher sagt: *illo insufflante in hominem spiritum vitae, latenter evacuatum eum a virtute dicunt: hominem autem inde habuisse nun et enthymesin.* Adam hatte also die Enthymesis, und nur von Adam konnte sie auf die Eva übergehen. Der Uebersetzer hätte daher die griechischen Worte: ἀπὸ τῆς ἐνθυμήσεως αὐτῦ nicht durch: *de sua enth.* sondern *de ejus enth.* ausdrücken sollen. Anders kann es nach dem Zusammenhang des Systems auch deßwegen nicht gedacht werden, weil der Plan Jaldabaoths nur gewesen seyn kann, durch Erschaffung des Weibs aus dem Mann (ohne Zweifel nach I. Mos. 2. 21.) das Geistige, das in Adam war, auf die Eva übergehen zu lassen, damit es durch die Söhne, die seine Engel mit ihr erzeugten, auch auf diese übergehe, und so dem Menschen wenigstens wieder geraubt würde. 2. Neander behauptet Genet. Entw. S. 262, es sey in der Darstellung des Irenäus sowohl als des Epiphanius darin ein Widerspruch, daß der erste Mensch sich sogleich seines Ursprunges bewußt geworden, und über Jaldabaoth sich erhoben habe, da er doch erst durch die Frucht von dem Baume der Erkenntniß zu diesem Bewußtseyn geführt worden seyn soll. Vermuthlich haben hier Irenäus und Epiphanius das System der Ophiten nicht recht aufgefaßt. Der wahre Widerspruch liegt aber vielmehr nur darin, daß der bloße Genuß der Frucht dem Menschen das Bewußtseyn Gottes gegeben habe, da weder von Irenäus noch von Epiphanius gesagt wird, daß die Sophia dem Menschen damals

waren, aber der Zwek Jaldabaoths, auf diesem Wege das geistige Princip, das von ihm auf Adam übergegangen,

---

schon die entzogene göttliche Kraft zurükgegeben habe; ohne das pneumatische Princip aber kann sich der Mensch des höchsten Gottes nicht bewußt werden.. Gewiß kann dieser Widerspruch nicht anders gelöst werden, als durch die oben im Texte gegebene Entwiklung. 3. Auch die Stelle des Irenäus, die Mosheim (Versuch einer unparth. und gründlichen Kezergeschichte S. 161 f.) so sehr beschäftigt hat, und von ihm sehr willkührlich geändert und gedeutet worden ist, I. 30, 7: *Prunicum autem videntem, quoniam et per suum plasma victi sunt, valde gratulatam et rursum exclamasse: quoniam cum esset pater incorruptibilis, olim hic semetipsum vocans patrem, mentitus est, et cum homo olim esset, et prima femina, et haec adulterans peccavit*, läßt eine einfachere und natürlichere Erklärung zu. Ohne Zweifel ist hier unter *plasma* blos die Eva zu verstehen. Denn wenn gleich auch Adam ein Gebilde der Engel Jaldabaoths war, so war er doch nicht allein ihr Werk, da die Idee seines Wesens ihnen von oben herab mitgetheilt wurde, die Eva aber war von ihnen allein hervorgebracht. *Olim hic* u. s. w. kann nur auf den obigen Ausruf Jaldabaoths gehen: Ich bin der Vater und Gott u. s. w. Der Sinn der Stelle ist daher: die Prunikos ruft freudig aus: „Nun ist (*quoniam*, wenn es nicht durch Versehen hieher in den Text kam, kann nur das vor Reden pleonastisch stehende ὅτι seyn) der, welcher, während doch der unvergängliche Vater ist, vormals sich selbst Vater nannte, als Lügner erschienen, und da zuvor der Mensch war, und die erste Frau, ist auch diese zur Ehebrecherin und Sünderin geworden." Jaldabaoth ist auf doppelte Weise besiegt worden, in Beziehung auf den ewigen Vater und in Beziehung auf die ersten Menschen. Was den ewigen Vater betrifft, so hat der Mensch dadurch, daß er den Urvater anerkannte, den Jaldabaoth zum Lügner gemacht, was aber die ersten Menschen betrifft, so ist der Anfang der Sünde nicht vom Urmenschen geschehen, welcher nach

durch ihre Täuschung verführt habe, wenn sie sie bald für Christus erklären, bald für den Sohn des Jaldabaoth, welcher an seinen Söhnen das Unrecht begieng, daß er ihnen die Erkenntniß des Höhern verschloß, und gegen die Mutter und den obern Vater dadurch ungebührlich handelte, daß er seine Söhne den obern Vater nicht verehren ließ. Wie kann die Schlange ein himmlischer König seyn, wenn sie sich gegen ihren Vater erhebt, oder die wahre Erkenntniß mitgetheilt haben, wenn sie die Verführerin der Eva ist?" Dieser Widerspruch ist ganz gegründet, und in den bisherigen Darstellungen der ophitischen Lehre zu wenig beachtet worden 30). Er läßt sich, wie ich

30) Am auffallendsten ist die Verwirrung in der Matter'schen Darstellung (Th. II. S. 202.), in welcher der Ophiomorphos der Ophiten zuerst mit dem persischen Ahriman, dem ägyptischen Phtha (mit welchem er die krummen Beine gemein habe) mit dem Feta-Hil der Sabier (welcher auch der Gott Phtha, El-Phtha, seyn soll), ferner mit dem Phanes-Hephästos und Herakles-Chronos der Griechen verglichen, und sodann von einem Geiste Ophis unterschieden wird, welchen die Sophia als ihren Genius geschikt habe, um die Menschen zum Ungehorsam gegen das Gebot der Eifersucht und des Hochmuths zu verleiten. Von Jaldabaoth in den Abgrund geschleudert, sey dieser Geist Ophis ein zweiter Satan, ein Satan im Kleinen, das Abbild des großen Teufels Ophiomorphos, geworden. Einige Ophiten haben sogar diese beiden Wesen miteinander verwechselt, wie andere Gnostiker manchmal die zwei Sophia, die zwei Horos, die zwei Christos, die zwei Menschen den ersten und den zweiten mit einander verwechselt haben. (Eine solche Verwechslung findet allerdings nach der Matter'schen Darstellung nicht selten statt). Dieser Gedoppeltheit ähnlicher Wesen, wird noch hinzugesezt, sey etwas höchst merkwürdiges. Die Gnostiker scheinen bei dieser Vorstellung die Urideen Platos im Auge gehabt zu haben, oder sie haben dieselben vielmehr aus

a coelo in hunc mundum, docent. Offenbar bestätigen diese Worte die zuvor gegebene Darstellung. Der Zwek, welchen Jaldabaoth hatte, als er von der Eva Söhne erzeugt werden lassen wollte, wurde deßwegen verfehlt, weil die Sophia das von Adam in die Eva übergehende geistige Princip hinwegnahm, und da nun Adam und Eva beide dieses Lichtprincips entblößt waren, so wurde es auch durch den Fluch, der sie in Folge des Sündenfalls traf, nicht berührt. Daß aber, was am meisten auffallen muß, Adam und Eva, wenn doch das geistige Princip von ihnen genommen war, nun nach dem Fall das höchste Wesen erkennen, und sich über den Weltschöpfer erheben konnten, was nach der Lehre der Gnostiker sonst nur den Pneumatischen möglich ist, läßt sich nur aus der Voraussezung erklären, daß die Entziehung der göttlichen Kraft, oder des Lichtprincips, durch die Sophia, keine absolute war. Diese Voraussezung macht aber der Zusammenhang des Systems von selbst nothwendig. Jene Handlung der Sophia ist nur der mythische Ausdruk für dasjenige, was den Uebergang von der abstracten Idee des Menschen zur concreten Wirklichkeit vermittelt. Der Mensch, wie er ursprünglich ins Daseyn tritt, muß sich auch sogleich in seinem höchsten Vorzuge darstellen, mit dem Vermögen, sich des höchsten Gottes bewußt zu seyn, gedacht werden. Aber es ist dieß nur der ideale Mensch, die abstracte Idee des Menschen, die erst negirt werden muß, wenn die abstracte Idee zur concreten Wirklichkeit werden soll. Denn ohne diese Negation und den dadurch vermittelten Uebergang vom Abstracten zum Concreten kann keine Bewegung und Entwiklung stattfinden. Deßwegen läßt das ophitische System den anfangs mit seinem vollen geistigen Bewußtseyn hervorgetretenen Menschen seines geistigen Princips wieder entäussert, und des Bewußtseyns desselben beraubt werden (dadurch, daß die Sophia ihm die geistige

schen zum Ungehorsam gegen das Gebot des Weltschöpfers nur das Beste der Menschen beabsichtigt, um sie zur wahren Erkenntniß zu führen [31]). Hatte man aber, wie dieß bei den Sethianern vorausgesezt werden muß, vom Weltschöpfer eine bessere Meinung, hielt man ihn mehr nur für ein beschränktes, als für ein böses Wesen, so konnte man auch darin von der gewöhnlichen Ansicht nicht abgehen, daß die Schlange eine Verführerin zum Bösen sey, und daß deßwegen auch diesen Dämon der Fluch des Weltschöpfers nicht mit Unrecht traf, ja mit um so größerem Rechte, da er zugleich als Sohn gegen den Vater sich versündigte. Wir haben demnach in dieser Beziehung alles, was uns als Lehre der Ophiten gegeben wird, nur als Lehre der Sethianer zu nehmen, und es ist sogar sehr wahrscheinlich, daß der Name Ophiten selbst ursprünglich nur derjenigen Partei angehörte, deren Ansicht von der Schlange mit der gewöhnlichen am meisten contrastirt, also die Schlange, wie dieß bei den Kainiten der Fall war, nicht für einen bösen Dämon, sondern für einen Lichtgenius hielt [32]). Daß aber demungeachtet auch bei dieser Voraussezung die Sethianer der Verführung durch die

---

31) In diesen Zusammenhang gehört auch die Vorstellung, die schlangenförmige Gestalt der Eingeweide des Menschen stelle die lebenserzeugende Kraft der Sophia dar. *Τὴν πολυέλικτον τῶν ἡμετέρων ἐντέρων θέσιν τοῦ ὄφεως περικεῖσθαι τὸ σῶμα, δεικνυσαν τὴν ζωόγονον σοφίαν τοῦ ὄφεως.* Theodoret Haer. fab. I. 14. Ir. a. a. O. 15.

32) Deßwegen sind es in der obigen Stelle des Irenäus nur *quidam*, welche *ipsam Sophiam serpentem factam dicunt.* Auf die doppelte Ansicht von der Schlange beziehen sich vielleicht auch die Namen, die ihr die Ophiten gaben. Sie hatte nach Ir. c o. zwei Namen, Michael und Samael. Das leztere ist auch bei den Rabbinen ein bekannter Name des Teufels.

bleiben daher auch jezt noch in der Gewalt des Weltschöpfers, werden sich vielmehr jezt erst mit dem erwachenden Bewußtseyn der drükenden Herrschaft bewußt, in welcher er sie gefangen hält, was der ophitische Mythus durch den Fluch darstellt, mit welchem Jaldabaoth den Sündenfall bestraft. Hier ist nun zugleich der schiklichste Ort, die Schlange, von welcher die Ophiten ihren Namen erhalten haben sollen, in Erwägung zu ziehen. Nach Irenäus I. 30, 8. wurde die Schlange, weil sie Adam und Eva zum Ungehorsam gegen das gegebene Verbot verleitet hatte, von Jaldabaoth in die untere Welt verstoßen. Hier brachte sie die Engel, die hier ihren Siz haben, in ihre Gewalt, und erzeugte selbst sechs Söhne, mit welchen sie eine Hebdomas bildete, die ein Nachbild der Hebdomas Jaldabaoths seyn sollte. Es sind dieß die sieben Weltgeister, die steten Widersacher und Feinde der Menschen, weil ihr Vater um der Menschen willen in die Tiefe gestürzt wurde[28]). Wie auf diese Weise dieser Schlangendämon ein dem Reiche Jaldabaoths entsprechendes, aber einer noch niedrigern Region angehörendes Reich beherrscht, so ist er selbst ein Sohn Jaldabaoths. Nach Iren. (I. 3, 5.) hatte er ihn erzeugt, als Jaldabaoths Söhne sich zum erstenmal aus Herrschsucht gegen ihren Vater auflehnten. Ergrimmt und in Verzweiflung hierüber blikte er in die unter ihm liegende Hefe der Materie hinab, in welcher sich ihm seine leidenschaftliche Begierde so objectivirte, daß ihm hieraus dieser Sohn entstund. Es ist der schlangenförmig gewundene Nus[29]), sodann

---

28) Vgl. Orig. c. Cels. VI, 30.

29) *Hunc ipsum esse Nun in figura serpentis contortum.* Die Bezeichnung des Bösen und Verkehrten durch das Krumme und schlangenförmig Gewundene erinnert an die platonische Stelle im Phädrus S. 230., wo Sokrates sagt: σκοπω

Sophia doch auch so wenigstens theilweise gelang, daß auch dem Weltschöpfer die seinige nicht völlig mislingen darf, wenn die Entwiklungsgeschichte der Welt und der Menschheit an dem Faden dieses beständigen Antagonismus fortgeführt werden soll. In jedem Falle greift nun die Sophia-Prunikos sogleich wieder zum Besten der Menschen ein. Sie erbarmte sich ihrer in ihrem hülfsbedürftigen Zustand, gab ihnen den lieblichen Geruch des Lichtthaus zurük, durch welchen sie zum Bewußtseyn ihrer selbst kamen, ihre Naktheit und die Materie des Körpers erkannten, zwar die Bürde des Todes fühlen lernten, aber sich auch durch das Bewußtseyn gehoben sahen, daß diese Körper nur auf eine bestimmte Zeit die sie umgebende Hülle seyn werden. Die Sophia machte sie mit ihren Nahrungsmitteln bekannt, gesättigt davon begatteten sie sich und erzeugten den Kain, welchen der Schlangendämon mit den Seinigen sogleich sich zueignete. Er erfüllte ihn mit weltlicher Vergessenheit, stürzte ihn in Thorheit und Vermessenheit, so daß er seinen Bruder Abel tödtete, und Neid und Tod in die Welt brachte. Nach diesem wurde durch die vorsorgende Leitung der Sophia Seth erzeugt, und nach diesem Norea (Noäh). Die auf sie folgende Menschenmenge stürzte die untere Hebdomas in alle Art von Bosheit, Apostasie, Idololatrie und Irreligiosität, während die Mutter auf unsichtbare Weise immer Widerstand leistete, und das ihr Eigene rettete, den Lichtthau. Jaldabaoth, erzürnt über die Menschen, daß sie ihn als Vater und Gott weder anerkannten noch ehrten, ließ zum Verderben aller die Fluth einbrechen. Auch hier trat die Sophia dazwischen, um die zu retten, die mit Noah in der Arche waren, wegen des von ihr stammenden Lichtthaus, wodurch die Welt wieder mit Menschen bevölkert wurde. Von diesen wählte Jaldabaoth sich den Abraham aus, und schloß einen Bund mit ihm, indem er ihm versprach ein

land zum Erbtheil zu geben, wenn seine Nachkommen ihm beständig dienen würden. In der Folge führte Moses die Nachkommen Abrahams aus Aegypten, und gab ihnen Geseze. Von Jaldabaoths sieben Engeln, die die heilige Hebdomas der sieben Planeten bilden, wählte sich jeder aus den Juden seinen Herold, der ihn verherrlichen und als Gott verkündigen sollte, damit auch die übrigen, die es hören, den von den Propheten verkündigten Göttern dieselbe Ehre erweisen. Sie vertheilten die Propheten so: dem Jaldabaoth gehören an Moses, Josua, Amos, Habakuk, dem Jao Samuël, Nathan, Jonas und Micha, dem Sabaoth Elias, Joel und Zacharias, dem Adonai Esaias, Ezechiel, Jeremias und Daniel, dem Eloei Tobias und Haggai, dem Horai Micha (?) und Nahum, dem Astaphai Esras und Sophonias. Von diesen verherrlichte jeder seinen Vater und Gott. Aber auch die Sophia sprach durch sie vieles über den ersten Menschen, den ewigen Aeon, und den obern Christus, sie erinnerte die Menschen an das ewige Licht und den ersten Menschen, und belehrte sie über die Herabkunft Christi. Die Fürsten erschraken und erstaunten über das Neue, das von den Propheten verkündigt wurde, die Sophia aber leitete durch den Jaldabaoth, ohne daß er es wußte, die Erscheinung zweier Menschen ein, des Johannes und Jesus.

Die Erscheinung des Erlösers wird im ophitischen System motivirt durch einen Zustand der Traurigkeit, in welchem die untere Sophia weder im Himmel noch auf der Erde Ruhe fand, und ihre Mutter um Hülfe anrief. Diese, die obere Sophia, erbarmte sich der reuigen Tochter, und verlangte vom ersten Menschen, daß ihr Christus zu Hülfe gesandt werde. Dieser stieg zu seiner Schwester und zu ihrem Lichtthau herab, und bewirkte, daß durch Johannes seine Ankunft verkündigt, und Jesus für ihn ins Daseyn gerufen und vorbereitet wurde. Als er durch die sieben

schen zum Ungehorsam gegen das Gebot des Weltschöpfers nur das Beste der Menschen beabsichtigt, um sie zur wahren Erkenntniß zu führen [31]). Hatte man aber, wie dieß bei den Sethianern vorausgesezt werden muß, vom Weltschöpfer eine bessere Meinung, hielt man ihn mehr nur für ein beschränktes, als für ein böses Wesen, so konnte man auch darin von der gewöhnlichen Ansicht nicht abgehen, daß die Schlange eine Verführerin zum Bösen sey, und daß deßwegen auch diesen Dämon der Fluch des Weltschöpfers nicht mit Unrecht traf, ja mit um so größerem Rechte, da er zugleich als Sohn gegen den Vater sich versündigte. Wir haben demnach in dieser Beziehung alles, was uns als Lehre der Ophiten gegeben wird, nur als Lehre der Sethianer zu nehmen, und es ist sogar sehr wahrscheinlich, daß der Name Ophiten selbst ursprünglich nur derjenigen Partei angehörte, deren Ansicht von der Schlange mit der gewöhnlichen am meisten contrastirt, also die Schlange, wie dieß bei den Kainiten der Fall war, nicht für einen bösen Dämon, sondern für einen Lichtgenius hielt [32]). Daß aber demungeachtet auch bei dieser Voraussezung die Sethianer der Verführung durch die

---

31) In diesen Zusammenhang gehört auch die Vorstellung, die schlangenförmige Gestalt der Eingeweide des Menschen stelle die lebenserzeugende Kraft der Sophia dar. *Τὴν πολυέλικτον τῶν ἡμετέρων ἐντέρων θέσιν τοῦ ὄφεως περικεῖσθαι τὸ σῶμα, δεικνῦσαν τὴν ζωόγονον σοφίαν τοῦ ὄφεως.* Theodoret Haer. fab. I. 14. Ir. a. a. O. 15.

32) Deßwegen sind es in der obigen Stelle des Irenäus nur *quidam*, welche *ipsam Sophiam serpentem factam dicunt.* Auf die doppelte Ansicht von der Schlange beziehen sich vielleicht auch die Namen, die ihr die Ophiten gaben. Sie hatte nach Ir. c. 9. zwei Namen, Michael und Samael. Das leztere ist auch bei den Rabbinen ein bekannter Name des Teufels.

lwegen ihn seine Jünger nicht erkannten, da sie unein-
enk, daß Fleisch und Blut nicht in das Reich Gottes
nmen, der Meinung waren, er sey in seinem weltlichen
r irdischen Körper (*mundiale corpus*) auferstanden.
her kommt es, daß sie ihn nach seiner Auferstehung
rsowenig etwas Großes verrichten lassen, als vor der
ıfe. Jesus lebte nach seiner Auferstehung noch acht-
ı Monate. Durch die Einwirkung der Sophia erhielt
ine klare Erkenntniß der Wahrheit, die er nur wenigen
er Schüler, denen, die er so großer Mysterien fähig er-
ete, mittheilte. Dann wurde er aufgenommen in Himmel,
ırend Christus [35]) zur Rechten seines Vaters Jaldabaoth
damit er die Seelen derer, die sie, Jesus und Christus,
ınnt haben, nach der Ablegung der weltlichen Hülle
Fleisches, zu sich aufnehmen und sich selbst bereichern,
e daß es sein Vater weiß, oder auch nur ihn sieht.

) In der Stelle bei Irenäus I. 30, 14.: *receptus est in coelum (Jesus), Christo sedente ad dextram patris Jaldabaoth*, werden die Worte *Christo sedente* von Mosheim Unparth. Kezergesch. S. 190. und Neander Genet. Entw. S. 267. für offenbar fehlerhaft gehalten, weil nur Jesus als Sohn Jaldabaoths, nicht aber Christus, zur Rechten Jaldabaoths sich gesezt haben könne. Ich kann auch hier nicht beistimmen. Die Worte sagen nicht, was man sie sagen läßt, sondern vielmehr, daß Christus rechts von Jaldabaoth, dem Vater Jesu, seinen Siz gehabt habe, d. h. im Pleroma, weil man das Pleroma und das ausserhalb desselben Befindliche wie Rechtes und Linkes unterschied, weßwegen Christus selbst bei Iren. c. 2. *dexter et in superiora allevatitius, arreptus statim cum matre in incorruptibilem aeonem* genannt wird. Es soll in den angeführten Worten c. 14. von beiden, von Jesus und Christus, die Rede seyn, wie auch nachher beide genannt werden. Jesus ist nemlich das Organ, durch welches Christus wirkt.

schen zum Ungehorsam gegen das Gebot des Weltschöpfers nur das Beste der Menschen beabsichtigt, um sie zur wahren Erkenntniß zu führen [31]). Hatte man aber, wie dieß bei den Sethianern vorausgesezt werden muß, vom Weltschöpfer eine bessere Meinung, hielt man ihn mehr nur für ein beschränktes, als für ein böses Wesen, so konnte man auch darin von der gewöhnlichen Ansicht nicht abgehen, daß die Schlange eine Verführerin zum Bösen sey, und daß deßwegen auch diesen Dämon der Fluch des Weltschöpfers nicht mit Unrecht traf, ja mit um so größerem Rechte, da er zugleich als Sohn gegen den Vater sich versündigte. Wir haben demnach in dieser Beziehung alles, was uns als Lehre der Ophiten gegeben wird, nur als Lehre der Sethianer zu nehmen, und es ist sogar sehr wahrscheinlich, daß der Name Ophiten selbst ursprünglich nur derjenigen Partei angehörte, deren Ansicht von der Schlange mit der gewöhnlichen am meisten contrastirt, also die Schlange, wie dieß bei den Kainiten der Fall war, nicht für einen bösen Dämon, sondern für einen Lichtgenius hielt [32]). Daß aber demungeachtet auch bei dieser Voraussezung die Sethianer der Verführung durch die

---

31) In diesen Zusammenhang gehört auch die Vorstellung, die schlangenförmige Gestalt der Eingeweide des Menschen stelle die lebenserzeugende Kraft der Sophia dar. *Τὴν πολύελικτον τῶν ἡμετέρων ἐντέρων θέσιν τοῦ ὄφεως περικεῖσθαι τὸ σῶμα, δεικνῦσαν τὴν ζωόγονον σοφίαν τοῦ ὄφεως.* Theodoret Haer. fab. I. 14. Jr. a. a. O. 15.

32) Deßwegen sind es in der obigen Stelle des Irenäus nur *quidam*, welche *ipsam Sophiam serpentem factam dicunt.* Auf die doppelte Ansicht von der Schlange beziehen sich vielleicht auch die Namen, die ihr die Ophiten gaben. Sie hatte nach Jr. c o. zwei Namen, Michael und Samael. Das leztere ist auch bei den Rabbinen ein bekannter Name des Teufels.

Schlange die Folge zuschrieben, daß die Menschen zum wahren Bewußtseyn ihres Verhältnisses zum Urvater gelangten, kann nicht als Einwendung gegen die vorgetragene Ansicht gelten, da es vielmehr ganz mit der Grundidee des ophitischen Systems zusammenstimmt, daß die untergeordneten mehr oder minder bösen Mächte gegen ihren Willen den Zweken des Lichtreichs dienen müssen. Der schlangenförmige Dämon (*serpentiformis et contortus Nus*) wollte zunächst nur, wie es seine Natur (seine *tortuositas* Ir. I. 30, 5.) mit sich brachte, und nach der Weise dieser in stetem Hader unter sich begriffenen Geister, zum Ungehorsam gegen Jaldabaoths Gebot verleiten, in der Hand der Sophia aber wurde es ein Mittel zur Realisirung höherer Absichten.

Adam und Eva hatten anfangs leichte und helle, gleichsam geistige, Körper, mit welchen sie auch geschaffen wurden. Als sie aber hieher herabkamen, ging eine Veränderung mit ihnen vor, ihre Körper wurden dunkler, dichter und träger, ihre Seele schlaff und unkräftig, da sie vom Weltschöpfer nur einen Hauch des Weltgeistes erhalten hatte. So fährt die Darstellung der ophitischen Lehre bei Irenäus fort (I. 34, 9.), indem wir zwar wohl sehen, wie die Idee eines Falls aus der höhern Welt in die untere auch hier ihre Stelle findet, aber über den Zusammenhang das befriedigende Licht vermissen. Es scheint nicht genug motivirt, warum den Menschen das kaum in ihnen erwachte höhere Bewußtseyn alsbald wieder entschwindet, mit welchem Grunde die Sophia über die Besiegung des Weltschöpfers durch sein eigenes Geschöpf frohloken konnte, wenn doch der Weltschöpfer es in seiner Hand hatte, die kaum erreichte Absicht wieder zu vereiteln. Wir müssen jedoch annehmen, daß dieß nun einmal als die natürliche Folge des Falls aus der höhern Welt in die untere gedacht wurde, daß die Absicht der

Sophia doch auch so wenigstens theilweise gelang, daß auch dem Weltschöpfer die seinige nicht völlig mislingen darf, wenn die Entwiklungsgeschichte der Welt und der Menschheit an dem Faden dieses beständigen Antagonismus fortgeführt werden soll. In jedem Falle greift nun die Sophia-Prunikos sogleich wieder zum Besten der Menschen ein. Sie erbarmte sich ihrer in ihrem hülfsbedürftigen Zustand, gab ihnen den lieblichen Geruch des Lichtthaus zurük, durch welchen sie zum Bewußtseyn ihrer selbst kamen, ihre Naktheit und die Materie des Körpers erkannten, zwar die Bürde des Todes fühlen lernten, aber sich auch durch das Bewußtseyn gehoben sahen, daß diese Körper nur auf eine bestimmte Zeit die sie umgebende Hülle seyn werden. Die Sophia machte sie mit ihren Nahrungsmitteln bekannt, gesättigt davon begatteten sie sich und erzeugten den Kain, welchen der Schlangendämon mit den Seinigen sogleich sich zueignete. Er erfüllte ihn mit weltlicher Vergessenheit, stürzte ihn in Thorheit und Vermessenheit, so daß er seinen Bruder Abel tödtete, und Neid und Tod in die Welt brachte. Nach diesem wurde durch die vorsorgende Leitung der Sophia Seth erzeugt, und nach diesem Norea (Noäh). Die auf sie folgende Menschenmenge stürzte die untere Hebdomas in alle Art von Bosheit, Apostasie, Idololatrie und Irreligiosität, während die Mutter auf unsichtbare Weise immer Widerstand leistete, und das ihr Eigene rettete, den Lichtthau. Jaldabaoth, erzürnt über die Menschen, daß sie ihn als Vater und Gott weder anerkannten noch ehrten, ließ zum Verderben aller die Fluth einbrechen. Auch hier trat die Sophia dazwischen, um die zu retten, die mit Noah in der Arche waren, wegen des von ihr stammenden Lichtthaus, wodurch die Welt wieder mit Menschen bevölkert wurde. Von diesen wählte Jaldabaoth sich den Abraham aus, und schloß einen Bund mit ihm, indem er ihm versprach ein

hältniß, in welchem sie zu ihm stehen, nicht näher bekannt werden kann. Hier soll uns das Angeführte nur

---

des A. T. fällt von selbst in die Augen (man vgl. S. 44. und 188). Ihre Engel und Dämonen haben beinahe durchaus jüdische Namen. Man vgl. über ihre Engels-Namen S. 189. und Origen. c. Cels. VI, 32. *ἀπὸ μὲν μαγείας τὸν Ἰαλδαβαὼθ, καὶ τὸν Ἀσταφαῖον, καὶ τὸν Ὡραῖον· ἀπὸ δὲ τῶν ἑβραϊκῶν γραφῶν τὸν Ἰαωὰ παρ᾽ Ἑβραίοις ὀνομαζόμενον καὶ τὸν Σαβαὼθ, καὶ τὸν Ἀδωναῖον, καὶ τὸν Ἐλωαῖον· τὰ δὲ ἀπὸ τῶν γραφῶν ληφθέντα ὀνόματα ἐπώνυμά ἐστι τοῦ αὐτοῦ καὶ ἑνὸς θεοῦ.* Die Namen ihrer Dämonen waren nach Orig. a. a. O. c. 30.: Michael, (der löwenförmige) Suriel (der stierförmige), Raphael (der schlangenförmige), Gabriel (der adlerförmige), Thauthabaoth (mit dem Kopf eines Bären) Erataoth (mit einem Hundskopf), Thaphabaoth oder Onoel (mit einem Eselskopf). Die Ophiten selbst hatten den hebräischen Namen Naassener (von נחש Schlange) nach Theodoret Quaest. XLIX. in Libr. IV. Reg. zu der Stelle II. Reg. 18, 4.: *ἐντεῦθεν οἶμαι καὶ τοὺς Ὀφίτας, αἵρεσις δὲ δυσσεβεστάτη, Ναασηνοὺς ὀνομάζεσθαι.* Die Unterscheidung Mosheims (Unparth. Ketzergeschichte S. 21.) zwischen christlichen und nichtchristlichen Ophiten läßt sich allerdings, da von nichtchristlichen Ophiten nirgends die Rede ist, durch die Stelle, die Mosheim zu dieser Unterscheidung veranlaßte, Orig. c. Cels. VI. 28. (nach welcher *Ὀφιανοὶ — τοσοῦτον ἀποδέουσι τοῦ εἶναι Χριστιανοὶ, ὥστε — καὶ μὴ πρότερον προσίεσθαί τινα ἐπὶ τὸ συνέδριον ἑαυτῶν, ἐὰν μὴ ἀρὰς θῆται κατὰ τοῦ Ἰησοῦ*), nicht begründen. Origenes kann, wie Gieseler in der schon früher genannten Recension S. 846. sehr richtig bemerkt hat, nach dem ganzen Zusammenhang nicht blos von einem Theile der Ophiten reden, und er stellt selbst (Comment. in Matth. T. III. S. 852.) die Ophiten auch wieder mit Marcion, Basilides und den Valentinianern zusammen als solche, *qui profitentur, se ecclesiasticos esse* — mag sie nun Origenes c. Cels. VI. 28.

dazu dienen, auf einen Unterschied des valentinianisch[en] und ophitischen Systems noch aufmerksam zu machen. A[...]

nur den katholischen Christen entgegensezen und nur sa[gen] wollen, daß sie den Jesus der katholischen Kirche verwü[n]schen, oder mag man annehmen, nur die späteren Ophit[en] zur Zeit des Origenes haben den Gegensaz zwischen de[m] psychischen Jesus und pneumatischen Christus so sehr geschärf[t,] daß dem beschränkten Messias der Psychiker zu fluchen end[]lich zu einem Merkmal der Jüngerschaft des höhern Christ[us] gemacht wurde (Gieseler a. a. O. Neander Gesch. der christl. Rel. und Kirche I. S. 756.), — die Sache selbst, ein vor[]christliches Daseyn der Ophiten, möchte gleichwohl nach alle[m] sehr wahrscheinlich seyn. Ohne Zweifel sind sie aus de[m] Boden des mit ägyptischen Ideen gemischten Judenthums entsprossen. Die Bedeutung, die sie der Schlange gaben, ist auch altägyptisch, und ebenso wird man durch die thierköpfig[e] Gestalt ihrer Dämonen, und die dabei zu Grunde liegende Thiersymbolik, an die Symbolik des alten Aegyptens erinnert. Dabei hat ihre Abendmals = oder Mysterien = Feier durch Aufstellung eines Tisches mit Broden, die sie brachen und unter sich austheilten (Epiph. Haer. XXXVII. 5.), auch eine gewisse Aehnlichkeit mit dem von Philo beschriebenen, mysti[]schen Therapeuten = Mal. (De vita contempl. Opp. Ed. Mang. T. II. S. 477.). Würden wir die Gebetsformeln der Ophiten bei Origenes und ihr sogenanntes Diagramma bes[]ser verstehen, als dieß auch nach den neuesten Untersuchun[]gen der Fall ist (insbesondere scheint mir die bisher noch gar nicht beachtete Ordnung, in welcher diese Pla[]neten = Pforten und Kreise zu denken sind, noch gar nicht im Reinen zu seyn), so würde sich wohl die Uebereinstim[]mung mit altägyptischen Religions = Ideen noch weiter nach[]weisen lassen. Neander Genet. Entw. S. 251. versteht die λήθη ἀπεϱίσκεπτος in der ersten dieser Gebetsformeln bei Orig. c. Cels. VI, 31. von der dem Herabsinken der Seele voran[]gehenden Vergessenheit des Höhern, die die Ophiten λήθη κοσμικὴ genannt haben. Von einer *mundialis oblivio* ist

eßwegen ihn seine Jünger nicht erkannten, da sie unein- denk, daß Fleisch und Blut nicht in das Reich Gottes mmen, der Meinung waren, er sey in seinem weltlichen der irdischen Körper (*mundiale corpus*) auferstanden. Daher kommt es, daß sie ihn nach seiner Auferstehung benso wenig etwas Großes verrichten lassen, als vor der Taufe. Jesus lebte nach seiner Auferstehung noch acht- ehn Monate. Durch die Einwirkung der Sophia erhielt r eine klare Erkenntniß der Wahrheit, die er nur wenigen einer Schüler, denen, die er so großer Mysterien fähig er- chtete, mittheilte. Dann wurde er aufgenommen in Himmel, während Christus [35]) zur Rechten seines Vaters Jaldabaoth itzt, damit er die Seelen derer, die sie, Jesus und Christus, rkannt haben, nach der Ablegung der weltlichen Hülle es Fleisches, zu sich aufnehmen und sich selbst bereichern, ohne daß es sein Vater weiß, oder auch nur ihn sieht.

---

35) In der Stelle bei Irenäus I. 30, 14.: *receptus est in coelum (Jesus), Christo sedente ad dextram patris Jaldabaoth*, werden die Worte *Christo sedente* von Mosheim Unparth. Kezergesch. S. 190. und Neander Genet. Entw. S. 267. für offenbar fehlerhaft gehalten, weil nur Jesus als Sohn Jaldabaoths, nicht aber Christus, zur Rechten Jaldabaoths sich gesezt haben könne. Ich kann auch hier nicht beistimmen. Die Worte sagen nicht, was man sie sagen läßt, sondern vielmehr, daß Christus rechts von Jaldabaoth, dem Vater Jesu, seinen Siz gehabt habe, d. h. im Pleroma, weil man das Pleroma und das ausserhalb desselben Befindliche wie Rechtes und Linkes unterschied, weßwegen Christus selbst bei Iren. c. 2. *dexter et in superiora allevatitius, arreptus statim cum matre in incorruptibilem aeonem* genannt wird. Es soll in den angeführten Worten c. 14. von beiden, von Jesus und Christus, die Rede seyn, wie auch nachher beide genannt werden. Jesus ist nemlich das Organ, durch welches Christus wirkt.

wir zugleich auch auf das leztere noch Rüksicht zu nehmen haben, um die beiden gegebene Stellung noch bestimmter zu rechtfertigen. Seiner äussern Form nach scheint das ophitische System sich auf der einen Seite näher an das Judenthum anzuschließen, auf der andern aber auch wieder in ein um so schrofferes Verhältniß zu demselben zu sezen, während in dem valentinianischen vor dem vorherrschenden platonischen Character das jüdische Element überhaupt mehr zurüktritt, im Ganzen aber wird sich ergeben, daß sich beide auf dieselbe Weise zum Heidenthum und Judenthum verhalten. Gehen wir von demjenigen aus, was man gewöhnlich zum antijüdischen Character der ophitischen Lehre zu rechnen pflegt, so sezen allerdings alle jene Eigenschaften, die die Ophiten dem Jaldabaoth und seinen Geistern beilegen, einen sehr geringen Begriff von dem religiösen Werthe des Judenthums voraus. Alle Verfasser der alttestamentlichen Schriften haben unter dem Einflusse dieser niedern Geister geschrieben, und nur in einzelnen Aussprüchen hat die Sophia durch sie die höhere Weisheit kund gethan. Wir dürfen jedoch hier nicht blos bei den Sethiten stehen bleiben, auch die ihnen gegenüberstehenden Kainiten gingen von denselben Principien aus, und unterscheiden sich nur dadurch von ihnen, daß sie eine noch weiter gehende Anwendung von ihnen machten. Hatte man einmal den Gott des A. T. auf die Stufe eines Jaldabaoth herabgesezt, und die Ansprüche des Judenthums auf Wahrheit und Göttlichkeit sosehr beschränkt und geläugnet, so war kein großer Schritt mehr nöthig, um auf die Ansicht zu kommen, das im A. T. vom Judengott herrührende sey so wenig das Wahre, daß die Wahrheit vielmehr in das gerade Gegentheil gesezt werden müsse. Von dieser Ansicht aus machten es sich die Kainiten zum Grundsaz, wie Epiph. **Haer. XXXVIII. 2.** sagt, die Bösen (die im A. T. als Böse prädicirten) zu ehren, und die Guten

erselben Grundansicht zu betrachten sind. Wie uns jener ophitische Jesus auf die Idee zurükweist, daß ne heiligen Seelen oder Lichtseelen, die er an sich und sammelt, nur Theile eines und desselben Ganzen so finden wir diese Ansicht bei den Gnostikern des anius noch bestimmter ausgesprochen. Sie hatten Epiph. a. a. O. c. 2.) ein Evangelium, das sie das gelium der τελείωσις, auch das Evangelium der Eva en. In diesem waren ohne Zweifel der Sophia, oder eltseele, die Worte in den Mund gelegt: „Ich bin du, u bist ich, wo du bist, bin auch ich, und in allem h zerstreut. Woher du nur willst, kannst du mich nmeln, und indem du mich einsammelst, sammelst ir dich selbst ein." Dieselbe Weltseele sollte auch durch anze Natur verbreitet seyn. Deßwegen glaubten die= Gnostiker, wie Epiphanius (c. 9.) sagt, wenn sie Fleisch sie aber gleichwohl, wie di: Manichäer, nur für etwas Archon angehörendes hielten) oder Gartengewächse, oder oder andere Nahrungsmittel genoßen, sich um die höpfe verdient zu machen, indem sie aus allem diesem Seele sammelten, und mit sich in das Himmlische ver= n. Deßwegen aßen sie alle Arten von Fleisch, um, sie sagten, sich dadurch ihres eigenen Geschlechts zu rmen. Dieselbe Seele, behaupteten sie, sey in den ren, den zahmen und wilden, in den Fischen und den langen, wie in den Menschen verbreitet, und ebenso in den Gartengewächsen, den Bäumen und Samen. einem Evangelium, das dieselbe Secte dem Apostel lippus zuschrieb, werden der Seele, die sich zum Licht= erheben, und durch die Mächte der Himmel, durch ie hindurchgehen muß, nicht zurükgehalten werden will, Worte beigelegt: „Ich habe mich selbst in meinem Wesen nnt, und mich überall her zusammengesucht, dem hon, oder Weltherrscher, habe ich keine Kinder gezeugt,

gnovisse dicunt, et solum prae ceteris cognoscentem veritatem perfecisse proditionis mysterium, per quem et terrena et coelestia omnia dissoluta dicunt. So bildeten demnach gerade diejenigen, die in der gewöhnlichen Ansicht für die verwerflichsten gelten, ein Kain und Judas, die Reihe derer, die der Wahrheit und dem höhern Princip als Organe dienten. So schroff aber darin der Gegensaz erscheint, in welchen das, was solche Gnostiker als die wahre und von Christus geoffenbarte Religion betrachteten, zum gewöhnlichen Judenthum zu stehen kam, so nahmen sie doch keineswegs einen absoluten Gegensaz zwischen dem Christlichen und Vorchristlichen an. Auch die vorchristliche Periode enthielt nach dieser Ansicht schon die Elemente der Wahrheit und eine Offenbarung des Göttlichen, nur sollte alles, was sich darauf bezog, nicht da gesucht werden, wo man es gewöhnlich fand, in der eigentlichen Sphäre des Judenthums. Das Characteristische für diese Classe von Gnostikern bleibt daher immer dasjenige, was sie über die Wirksamkeit der Sophia schon in der vorchristlichen Periode lehrten. Sie war es, von welcher alles Wahre und Göttliche von Anfang an ausging, und in der Welt lebendig und wirksam erhalten wurde. Es ist dieselbe Sophia, welche nach den Kainiten den Kain, Esau, die Sodomiten, den Korah und seine Anhänger, nach den Sethiten aber den Seth, und die zu seinem Geschlecht gehörenden, zu ihren erwählten Organen machte, um den göttlichen Lichtfunken in dem Menschengeschlecht fortzupflanzen. Was den Kainiten Kain war, war den Sethiten Seth, der Stammvater des pneumatischen Geschlechts. In ihn legte, nachdem in dem Streite der Engel, die die Welt geschaffen, und den Kain und Abel hervorgebracht hatten, der schwache Abel gefallen war, die obere Macht, die Mutter oder Sophia, alles Pneumatische nieder, um durch ihn, den Reinen und Starken, und sein reines, von der

ausgesondertes, Geschlecht die Macht jener Engel zu
ren ²⁸). Immer aber mußte es aufs neue gegen die
ichen Mächte, die das göttliche Geschlecht mit dem
rlichen zu vermischen suchten, sichergestellt werden.
das heilige und gerechte Geschlecht des Seth in der
rein zu erhalten, damit aus ihm das obere Geschlecht
der Lichtfunke der Gerechtigkeit sich entwikle (εἰς σύ-
ιν τοῦ ἄνωθεν γένους τε καὶ σπινθῆρος τῆς δικαιο-
ς), beschloß die Sophia die ganze verdorbene Welt
die Sündfluth zu vertilgen, aber gleichwohl wußten
Engel den Cham aus ihrem Geschlecht in die Arche
nzubringen. Darum begann auch nach der Fluth
er die alte Verwirrung, Lasterhaftigkeit und Irreligio-
, doch wurde durch die Vorsorge der Sophia ihr hei-
Geschlecht stets erhalten, bis endlich Jesus Christus
demselben hervorging, oder vielmehr Seth selbst auf
rordentliche Weise in Christus in der Welt wieder er-
n (Epiph. Haer. XXXIX. 1. f.). Es zieht sich dem-

Dasselbe als Lehre der Secte der Ἀρχοντικοὶ bei Epiph. Haer. XL. 5.: der Teufel habe mit der Eva den Kain und Abel erzeugt. Die Ursache ihres Streits und die Ermordung · els sey ihre Schwester gewesen, zu welcher beide in gleicher Liebe entbrannten. Als seinen eigenen ächten Sohn zeugte Adam mit der Eva den Seth, die ἄνω δύναμις (Sophia) aber sey mit den ihr dienenden Engeln des guten Gottes herabgekommen und habe den Seth entrükt, welchen sie auch den Fremden (ἀλλογενής) nennen. Nachdem er lange Zeit in der obern Welt, um nicht getödtet zu werden, verweilt hatte, sey er in diese Welt wieder herabgekommen, und habe den Weltschöpfer nicht verehrt, sondern nur jene unnennbare Macht und den obern guten Gott anerkannt. Von diesem Seth wollen sie Bücher haben, sowohl von ihm selbst als von seinen sieben Söhnen, denn so viele habe er gezeugt, welche sie ἀλλογενεῖς heißen.

wir zugleich auch auf das leztere noch Rüksicht zu nehmen haben, um die beiden gegebene Stellung noch bestimmter zu rechtfertigen. Seiner äussern Form nach scheint das ophitische System sich auf der einen Seite näher an das Judenthum anzuschließen, auf der andern aber auch wieder in ein um so schrofferes Verhältniß zu demselben zu sezen, während in dem valentinianischen vor dem vorherrschenden platonischen Character das jüdische Element überhaupt mehr zurüktritt; im Ganzen aber wird sich ergeben, daß sich beide auf dieselbe Weise zum Heidenthum und Judenthum verhalten. Gehen wir von demjenigen aus, was man gewöhnlich zum antijüdischen Character der ophitischen Lehre zu rechnen pflegt, so sezen allerdings alle jene Eigenschaften, die die Ophiten dem Jaldabaoth und seinen Geistern beilegen, einen sehr geringen Begriff von dem religiösen Werthe des Judenthums voraus. Alle Verfasser der alttestamentlichen Schriften haben unter dem Einflusse dieser niedern Geister geschrieben, und nur in einzelnen Aussprüchen hat die Sophia durch sie die höhere Weisheit kund gethan. Wir dürfen jedoch hier nicht blos bei den Sethiten stehen bleiben, auch die ihnen gegenüberstehenden Kainiten gingen von denselben Principien aus, und unterscheiden sich nur dadurch von ihnen, daß sie eine noch weiter gehende Anwendung von ihnen machten. Hatte man einmal den Gott des A. T. auf die Stufe eines Jaldabaoth herabgesezt, und die Ansprüche des Judenthums auf Wahrheit und Göttlichkeit sosehr beschränkt und geläugnet, so war kein großer Schritt mehr nöthig, um auf die Ansicht zu kommen, das im A. T. vom Judengott herrührende sey so wenig das Wahre, daß die Wahrheit vielmehr in das gerade Gegentheil gesezt werden müsse. Von dieser Ansicht aus machten es sich die Kainiten zum Grundsaz, wie Epiph. Haer. XXXVIII. 2. sagt, die Bösen (die im A. T. als Böse prädicirten) zu ehren, und die Guten

zu verwerfen[37]). Nach der dualistischen Ansicht, die besonders bei diesen ophitischen Secten vorherrschte, nahmen sie, wie überhaupt, so vor allem in der Urgeschichte, einen beständigen Antagonismus zweier feindlichen Kräfte, einer guten und bösen, einer stärkern und schwächern an: Kain stammte von der stärkern, Abel von der schwächern Kraft ab. Diese beiden Kräfte erzeugten beide mit der Eva. Ja auch Adam und Eva selbst stammten von denselben Kräften oder Engeln ab: so stritten nun auch die von ihnen erzeugten Söhne mit einander, und der Sohn der stärkern Kraft tödtete den der schwächern. Deßwegen müsse jedes an die stärkere Kraft sich halten und von der schwächern sich entfernen, d. h. von derjenigen, die den Himmel, das Fleisch und die Welt geschaffen habe, und sich durch den Kreuzestod Christi zum Höchsten erheben. Denn deßwegen sey er von oben gekommen, damit durch ihn die stärkere Kraft zur Vollendung komme, und durch Hingebung des Leibes das Uebergewicht erhalte. Das habe Judas unter den Aposteln am besten eingesehen. Da die Weltfürsten (ἄρχοντες) wohl wußten, daß sie durch den Kreuzestod Christi ihrer Kraft immer mehr entblößt werden, so habe er geeilt, Christus sobald als möglich den Juden zu überliefern, um dadurch der Urheber unsers Heils zu werden. Iren. I. 31, 1.: *Haec Judam proditorem diligenter co-*

37) Nach Epiphanius a. a. O. c. 1. nannten sie den Weltschöpfer, als den ποιητὴς τοῦ παντὸς τοῦ κύτους, οὐρανοῦ τε καὶ γῆς, die ὑστέρα. Neander Gen. Entw. S. 249. nimmt ὑστέρα gleichbedeutend mit ὑστέρημα, allein ὑστέρα heißt *uterus*, wozu auch die den Weltschöpfer näher bezeichnenden Worte ganz passen, da auch κύτος, Höhlung, soviel ist als ὑστέρα. So nannten sie die Welt des Demiurg, um sie als die Welt der Zeugung und Geburt, als die Welt des Geburtswechsels, zu bezeichnen.

sage der Erlöser Matth. 15, 3. f. Marc. 7, 3. Den von Gott herrührenden Theil des Gesezes theilte Ptolemäus wieder in drei Theile. „Ein Theil der Gesezgebung ist vollkommen rein, ohne alle Beimischung von etwas Bösem, er ist vorzugsweise das Gesez, das der Erlöser nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen kam. Denn das Gesez, das er erfüllte, kann ihm nicht fremd gewesen seyn. Ein anderer Theil ist mit Schlechterem vermischt, und dieß ist die Ungerechtigkeit, die der Erlöser aufhob, weil sie seiner Natur widerstreitet. Es gibt aber noch einen typischen und symbolischen Theil: diesen hat der Erlöser aus dem Sinnlichen der Erscheinung in das Geistige und Unsichtbare erhoben. Der reine und unvermischte Theil der Gesezgebung ist der Decalogus. Er betrifft das, was schlechthin zu unterlassen oder zu thun ist, doch fehlte auch diesem Theile der Gesezgebung noch die Vollendung, weßwegen er der Erfüllung durch den Erlöser bedurfte. Der mit Ungerechtem vermischte Theil sezt die Rache an den Beleidigern, die Vergeltung des Bösen fest (III. Mos. 24, 20.). Wer aber zum zweitenmal Unrecht thut, thut nicht minder Unrecht, nur die Ordnung ist verschieden, die That aber dieselbe. Solche Gebote mögen zwar sonst gerecht seyn, sie widerstreiten aber der Natur und Güte des Vaters des Alls, und können nur in Folge einer nothwendigen Herablassung zu der Schwäche der Menschen gegeben seyn, deßwegen mußte der Sohn diesen Theil des Gesezes aufheben, ob er gleich dabei zugleich bekannte, daß er von Gott herrühre. Der typische Theil des Gesezes betrifft alles, was ein Bild des Geistigen und Höhern ist. Dahin gehören die Opfer, die Beschneidung, der Sabbath, die Fasten, das Pascha, und anderes, was auf gleiche Weise angeordnet ist. Alles dieß hat, da es nur Bild und Symbol seyn sollte, nach der Offenbarung der Wahrheit, seine Natur verändert, in Hinsicht des Aeusserlichen und Kör-

perlichen ist es aufgehoben, im geistigen Sinne aber dauert es fort, so daß der Name zwar bleibt, die Sache aber eine andere ist." „Da nun," fährt Ptolemäus nach dieser Erklärung fort," der Urheber des Gesezes weder der vollkommene Gott noch der Teufel seyn kann, so muß es von einem andern gegeben seyn. Dieser andere ist der Weltschöpfer, welcher von jenen beiden verschieden, mit Recht in die Mitte zu sezen ist. Weder gut noch böse kann er nur eine mittlere Natur haben, es kommt ihm ganz besonders das Gerechte und die Handhabung der Gerechtigkeit zu. Er ist geringer als der vollkommene Gott, und kommt der Gerechtigkeit desselben nicht gleich, da er erzeugt und nicht ungezeugt ist (denn nur Einer ist der ungezeugte Vater, von welchem im höchsten Sinne alles ist und alles abhängt), aber er ist größer und vorzüglicher, als das Gott entgegengesezte Wesen, und seiner Natur und Substanz nach von dem einen so verschieden, als von dem andern. Denn die Natur des Widersachers ist Zerstörung und Finsterniß, die Materie und das getheilte Seyn gehört ihm an, die Natur des ungezeugten Vaters des Alls aber ist Unvergänglichkeit und Licht, das Einfache und Ungetheilte. Die Natur dieser Wesen hat eine doppelte Macht hervorgebracht, der Weltschöpfer aber ist das Bild des Höhern." Ptolemäus spricht in diesem merkwürdigen Briefe nur von der in den mosaischen Büchern enthaltenen Gesezgebung; es ist jedoch mit Recht anzunehmen, daß er auf dieselbe Weise auch in den Schriften der Propheten verschiedene Bestandtheile unterschieden haben werde. Wir dürfen ihn daher mit Recht als den Hauptrepräsentanten derer betrachten, die zwar den Gott des A. T. von dem höchsten Gott streng unterschieden, aber doch beide zugleich so viel möglich in ein nahes Verhältniß sezten, demnach auch dem Demiurg die Eigenschaft, Göttliches zu offenbaren, nicht absprechen konnten. Dadurch unterscheiden sich die Valentinianer we-

nach, durch die nie aufhörende Thätigkeit der Sophia, eine fortgehende Reihe göttlicher Offenbarungen durch die ganze vorchristliche Periode hindurch, so daß im Christenthum nur zur Vollendung kommen konnte, was zuvor schon im Keime wenigstens vorhanden war, und sich entwikelt hatte. Es ist dieß vollkommen dieselbe Ansicht von dem Verhältniß des Christlichen und Vorchristlichen, die dem valentinianischen System zu Grunde liegt, und je milder dasselbe über den Demiurg urtheilte, desto mehr mußte es sich auf die Seite derjenigen Partei der Ophiten stellen, die auch in den Schriften des A. T. selbst Ueberlieferungen göttlicher Wahrheit anerkannten. Die Valentinianer schrieben dem Demiurg (nach Iren. I. 7, 3.) sogar einen gewissen geheimen Zug zu den pneumatischen von der Achamoth stammenden Seelen zu, er liebt sie vor allen andern, ohne daß er die Ursache weiß: er meint, sie haben von ihm diese ihre Natur. Daher bestimmt er sie zu Propheten, Priestern und Königen. Und vieles, behaupten sie, sey durch die Einwirkung jenes Lichtprincips von den Propheten ausgesprochen worden, da sie Seelen von höherer Natur hatten, vieles habe auch die Mutter über die höheren Dinge verkündigt, sogar durch den Demiurg selbst, und die von ihm geschaffenen Seelen, weßwegen sie bei den We[illegible]gungen der Propheten einen Unterschied machten, je nachdem einiges von der Mutter, anderes vom Lichtsamen und wiederum anderes vom Demiurg gesagt war, wie auch Jesus bei dem, was er sagte, bald vom Erlöser, bald von der Mutter, bald vom Demiurg geleitet worden sey. Noch bestimmter und deutlicher ersehen wir, wie die Valentinianer verschiedene Bestandtheile der alttestamentlichen Religionslehre zu unterscheiden pflegten, aus der wichtigen Urkunde, die uns Epiphanius (Haer. XXXIII. 3. f.) über die Lehre des Valentinianers Ptolemäus erhalten hat, einem Schreiben desselben an eine gewisse Flora, dessen

Lichtsamen hier wie dort einen empfänglichen Bo-
funden habe. Daß der Weltschöpfer zugleich als
es Judenthums gedacht wird, kann keine Einwen-
egen diese Ansicht begründen, da er schon als Welt-
r nicht blos ausschließlich der Gott der Juden seyn
in jedem Falle aber selbst von der über ihm stehen-
ophia abhängig ist. Diese leztere ist überhaupt der
begriff, in welchem sich das Eigenthümliche der dar-
en Systeme am meisten concentrirt, und alle jene
, die ihr in vielfach wechselnder Form gegeben wer-
enn sie der heilige Geist als weibliches Wesen, die
r, die Mutter alles Lebendigen oder des Lebens
ρ τῶν ζώντων, τῆς ζωῆς), Prunikos, Barbelo oder
o, die Mannweibliche, die Linke u. s. w. genannt
), zeigen uns immer dieselbe Verbindung heidni-
nd jüdischer Vorstellungen, die hier vorherrscht, und
Ausgangspunct schon in jener in den Apokryphen
n A. T. geschilderten Weisheit hat. Die Syzygie,
e weibliche Sophia mit dem männlichen Christus
veranschaulicht am besten das Verhältniß, das
Systeme zwischen dem Heidenthum und Judenthum,
rchristlichen Religionen, und dem Christenthum an-
n.

ie Systeme des Bardesanes, Saturnin
und Basilides.

eber diese Systeme, welchen hier noch ihre Stelle
eisen ist, genügt es an wenigen Andeutungen, da
mal in der fragmentarischen Gestalt, in welcher sie
s gekommen sind, an sich schon nicht dieselbe Be-

gl. Manich. Rel. syst. S. 473.

sage der Erlöser Matth. 15, 3, f. Marc. 7, 3. Den von Gott herrührenden Theil des Gesezes theilte Ptolemäus wieder in drei Theile. „Ein Theil der Gesezgebung ist vollkommen rein, ohne alle Beimischung von etwas Bösem, er ist vorzugsweise das Gesez, das der Erlöser nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen kam. Denn das Gesez, das er erfüllte, kann ihm nicht fremd gewesen seyn. Ein anderer Theil ist mit Schlechterem vermischt, und dieß ist die Ungerechtigkeit, die der Erlöser aufhob, weil sie seiner Natur widerstreitet. Es gibt aber noch einen typischen und symbolischen Theil: diesen hat der Erlöser aus dem Sinnlichen der Erscheinung in das Geistige und Unsichtbare erhoben. Der reine und unvermischte Theil der Gesezgebung ist der Decalogus. Er betrifft das, was schlechthin zu unterlassen oder zu thun ist, doch fehlte auch diesem Theile der Gesezgebung noch die Vollendung, weßwegen er der Erfüllung durch den Erlöser bedurfte. Der mit Ungerechtem vermischte Theil sezt die Rache an den Beleidigern, die Vergeltung des Bösen fest (III. Mos. 24, 20.). Wer aber zum zweitenmal Unrecht thut, thut nicht minder Unrecht, nur die Ordnung ist verschieden, die That aber dieselbe. Solche Gebote mögen zwar sonst gerecht seyn, sie widerstreiten aber der Natur und Güte des Vaters des Alls, und können nur in Folge einer nothwendigen Herablassung zu der Schwäche der Menschen gegeben seyn, deßwegen mußte der Sohn diesen Theil des Gesezes aufheben, ob er gleich dabei zugleich bekannte, daß er von Gott herrühre. Der typische Theil des Gesezes betrifft alles, was ein Bild des Geistigen und Höhern ist. Dahin gehören die Opfer, die Beschneidung, der Sabbath, die Fasten, das Pascha, und anderes, was auf gleiche Weise angeordnet ist. Alles dieß hat, da es nur Bild und Symbol seyn sollte, nach der Offenbarung der Wahrheit, seine Natur verändert, in Hinsicht des Aeusserlichen und Kör-

perlichen ist es aufgehoben, im geistigen Sinne aber dauert es fort, so daß der Name zwar bleibt, die Sache aber eine andere ist.“ „Da nun,“ fährt Ptolemäus nach dieser Erörterung fort,“ der Urheber des Gesezes weder der vollkommene Gott noch der Teufel seyn kann, so muß es von einem andern gegeben seyn. Dieser andere ist der Weltschöpfer, welcher von jenen beiden verschieden, mit Recht in die Mitte zu sezen ist. Weder gut noch böse kann er nur eine mittlere Natur haben, es kommt ihm ganz besonders das Gerechte und die Handhabung der Gerechtigkeit zu. Er ist geringer als der vollkommene Gott, und kommt der Gerechtigkeit desselben nicht gleich, da er erzeugt und nicht ungezeugt ist (denn nur Einer ist der ungezeugte Vater, von welchem im höchsten Sinne alles ist und alles abhängt), aber er ist größer und vorzüglicher, als das Gott entgegengesezte Wesen, und seiner Natur und Substanz nach von dem einen so verschieden, als von dem andern. Denn die Natur des Widersachers ist Zerstörung und Finsterniß, die Materie und das getheilte Seyn gehört ihm an, die Natur des ungezeugten Vaters des Alls aber ist Unvergänglichkeit und Licht, das Einfache und Ungetheilte. Die Natur dieser Wesen hat eine doppelte Macht hervorgebracht, der Weltschöpfer aber ist das Bild des Höhern.“ Ptolemäus spricht in diesem merkwürdigen Briefe nur von der in den mosaischen Büchern enthaltenen Gesezgebung; es ist jedoch mit Recht anzunehmen, daß er auf dieselbe Weise auch in den Schriften der Propheten verschiedene Bestandtheile unterschieden haben werde. Wir dürfen ihn daher mit Recht als den Hauptrepräsentanten derer betrachten, die zwar den Gott des A. T. von dem höchsten Gott streng unterschieden, aber doch beide zugleich so viel möglich in ein nahes Verhältniß sezten, demnach auch dem Demiurg die Eigenschaft, Göttliches zu offenbaren, nicht absprechen konnten. Dadurch unterscheiden sich die Valentinianer we-

sentlich von demjenigen Theile der Ophiten, die den Demiurg im Grunde geradezu für das Princip des Bösen hielten, nur wird dieser Unterschied dadurch wieder ausgeglichen, daß, was die einen durch den Demiurg vermittelt werden ließen, die andern um so unmittelbarer von der Sophia ableiteten. Der Hauptgesichtspunct, welchen wir bei dieser ganzen Classe von Gnostikern festzuhalten haben, liegt daher immer darin, daß sie auch schon in der vorchristlichen Periode eine Sphäre göttlicher, der christlichen Offenbarung verwandter, Offenbarungen anerkannten. Diese Sphäre fiel nun zwar vorzugsweise in das Gebiet der alttestamentlichen Religionsgeschichte (auch die Kainiten fanden ja in Personen derselben die Organe der Sophia), und es fehlt uns somit noch das weitere characteristische Merkmal für diese Classe von Gnostikern, daß sie jene Sphäre nicht blos auf das Judenthum beschränkten, sondern auch auf das Gebiet der heidnischen Religion ausdehnten, allein wenn es nun für diese Erweiterung des Offenbarungsbegriffs (das von Clemens von Alexandrien dem Valentin beigelegte *κοινοποιεῖν τὴν ἀλήθειαν*) nicht ebenso bestimmte und ausdrückliche Zeugnisse gibt, so liegt doch der klarste Beweis in der Beschaffenheit dieser Systeme selbst. Alles, was in dieselben, der gegebenen Darstellung und Entwiklung zufolge, aus dem Platonismus jener Zeit und aus den theogonischen und kosmogonischen Ideen der alten Religion aufgenommen worden ist, enthält zugleich ein indirectes Urtheil über den religiösen Werth des Heidenthums in seinem Verhältniß zum Judenthum. Unmöglich hätten sie der heidnischen Religion und Philosophie einen solchen Einfluß auf den Inhalt und die Form ihrer Systeme gestatten können, wenn sie nicht von der allgemeinen Ansicht geleitet worden wären, daß die Sphäre der vorchristlichen Offenbarungen das Heidenthum und Judenthum umfasse, und der von einer höhern Macht ausge-

:izehnten Buch der Tractatus des Basilides angeführt, welcher Basilides sich auf die Lehre der Perser beruft: *uidam (barbari) dixerunt, initia omnium duo esse, ibus bona et mala associaverunt, ipsa dicentes esse genita, id est, in principiis lucem fuisse ac tenebras, tae ex semet ipsis erant, non quae esse dicebantur.* eide Principien waren anfangs für sich. *Postquam au- m ad alterutrum agnitionem uterque pervenit, et nebrae contemplatae sunt lucem, tanquam melioris :i innata concupiscentia, insectabantur ea commisceri.* ʒerbinden wir nun mit dieser Stelle zunächst, was Cle- iens von Alexandrien (Strom. II, 20.) von einem *τάραχός* ις und einer *σύγχυσις ἀρχικὴ* sagt, die nach der Lehre es Basilides stattgefunden habe, so stimmt offenbar diese *ύγχυσις* mit jenem *commisceri*, wovon die *Acta* reden, ehr gut zusammen, und wenn auch der Ausdruk *σύγχυσις ἰρχικὴ* zweideutig ist, sofern er sowohl eine Vermischung er Principien, der *ἀρχαὶ*, als eine Vermischung im Anfang edeuten kann, so macht dieß doch keinen Unterschied aus,)a eine Vermischung immer zwei verschiedene Principien orausſezt. Selbst die Bemerkung Gieselers (Theol. Stud. ınd Krit. 1830. S. 396.), daß nach dem Zusammenhang, in welchem Clemens von jener *σύγχυσις ἀρχικὴ* spricht, die Ausdrüke sich zunächst auf den ersten Sündenfall der menschlichen Seelen zu beziehen scheinen, welchen Basili- des annehmen mußte, da er nach seiner strengen Theorie von der Gerechtigkeit Gottes nicht zugeben konnte, daß die menschlichen Seelen ohne vorangegangene Schuld in diese Bande der Materie geschlagen seyen, ohne eine frei- willige Hinneigung zur Materie und Vermischung mit der- selben, wodurch sich der vernünftigen Seele (*τῇ λογικῇ ψυχῇ*) die Lüste und Begierden als *προσαρτήματα* an- fügten, welche die Menschen mit den Thieren gemein ha- ben, und durch welche dieselben unter dem Einflusse der

Materie stehen, — selbst diese Bemerkung läßt den Begriff jener σύγχυσις ἀρχικὴ nicht beschränken, da nach dem allgemeinen Character der gnostischen Systeme eine σύγχυσις in Ansehung der Seelen immer eine σύγχυσις der Principien überhaupt voraussezt. Es fragt sich daher nur, ob bei dem einen dieser beiden Principien nur an eine ursprünglich todte Materie, oder neben derselben zugleich an ein, gleich dem Satan Saturnins und Manis, dem persischen Ahriman entsprechendes Wesen zu denken ist[41]? Da es hierüber an Zeugnissen fehlt, so kann man sich nur auf die Wahrscheinlichkeit der Analogie berufen. In dieser Beziehung kann ich mir nun auch jene σύγχυσις ἀρχικὴ nicht ohne eine ahrimanische Thätigkeit denken, da mir überhaupt die wenigen sichern Notizen über die Lehre des Basilides so viele Anklänge an das zoroastrische System zu enthalten scheinen, daß ein näheres Verhältniß beider vor-

---

41) Gieseler H. A. L. Z. S. 835. faßt die Lehre des Basilides von der Weltschöpfung so: „Die todte Hyle empfing nur Lebensfunken von der lezten sie berührenden Geisterstufe. So wie alle diese Stufen, je mehr sie sich von dem Urwesen entfernten, nicht, nur an Vollkommenheit abnahmen, sondern auch örtlich sich der Hyle näherten, und wie dabei jede sich wieder so zu offenbaren suchte, wie sie selbst die Offenbarung der nächst vorhergehenden war: so mußte die lezte unvollkommenste Geisterstufe, der Hyle am nächsten, sich in diese ausströmen, und sich in dieser offenbaren. Dadurch wurde die Materie sowohl die Grenze der Emanation, welche sonst ins Unendliche hin fortgesezt, immer unvollkommenere Geisterstufen hervorgebracht haben würde, als auch das Mittel, die von dem Urquell mit jeder Stufe sich mehr entfernenden Lichtemanationen zu demselben unter der Leitung des νοῦς zurükzubringen." Diese Auffassung stüzt sich in jedem Falle nur auf den Bericht des Irenäus und Epiphanius.

gefallenen und plötzlich wieder verschwundenen Lichtstrahls, und einer deßhalb in ihnen erwachten heftigen Begierde, die sie zu einer Nachbildung der himmlischen Erscheinung reizte, stimmt Saturnin mit den Manichäern überein (vgl. meine Darstellung des manich. Rel. syst. S. 150.), nur sind diese weltschaffenden Engel, unter welchen der Judengott die erste Stelle einnimmt, nicht die bösen Mächte des manichäischen Systems, sondern die Gegner des sie bekämpfenden Satan. Aber ganz im Geiste des manichäischen Dualismus sind dann die weiteren Lehren, daß von Anfang an ein doppeltes Menschengeschlecht in der Welt gewesen sey, ein gutes und ein böses, daß das Uebergewicht, das die Bösen durch die Hülfe der Dämonen über die guten erhielten, die Erscheinung des Erlösers nothwendig gemacht habe, diese Erscheinung aber rein doketisch gewesen sey (*τὰ πάντα ἐν τῷ δοκεῖν πεποιηκέναι, τουτέστι τὸ γεγεννῆσθαι, καὶ περιπατεῖν, καὶ ὀπτάνεσθαι, καὶ πεπονθέναι*), daß heirathen und Kinder zeugen nur ein Werk des Satan sey, daß man sich des Fleischgenusses (*ἐμψύχων*) enthalten müsse. Was Saturnin (a. a. O. c. 2.) von den Weissagungen der Propheten sagte, daß sie theils von den weltschaffenden Engeln, theils vom Satan herrühren, bezeichnet wohl überhaupt seine Ansicht von dem Verhältniß des guten und bösen Princips in der Welt. Ein feindliches böses Princip hat zwar in die geschaffene Welt eingegriffen, aber gleichwohl lebt in dem nach dem göttlichen Lichtbilde geschaffenen Menschen ein ebendeßwegen der menschlichen Seele von oben herab mitgetheilter Lichtfunke, der gerettet werden muß[40].

---

40) *Τὸν σπινθῆρα ψυχὴν τὴν ἀνθρωπείαν φάσκων· καὶ τούτου ἕνεκα πάντως δεῖ τὸν σπινθῆρα σωθῆναι.* Epiph. a. a. O. c. 1.

nannten προσαρτήματα, den der Seele sich anhängenden Geistern, scheint mir ein zoroastrisches Gepräge an sich zu tragen. Clemens von Alexandrien beschreibt diese προσαρτήματα des Basilides in derselben Stelle, in welcher er von der σύγχυσις ἀρχική spricht, von welcher sie herrühren sollten, so: „Es gebe nach Basilides gewisse Geister, (πνεύματά τινα κατ' οὐσίαν) die sich der vernünftigen Seele anhängen, mit welcher sich dann wieder andere falsche fremdartige Geistergestalten verbinden (ἄλλας τε αὖ νόθους καὶ ἑτερογενεῖς φύσεις προσεπιφύεσθαι ταύτας) Gestalten von Wölfen, Affen, Löwen, Böken, deren Eigenschaften als Bilder die Seele umgaukeln, und die Begierden der Seele der Natur dieser Thiere entsprechend machen, denn wovon man die Eigenschaft habe, das ahme man auch durch die That nach. Und nicht blos die Triebe und Gestalten der unvernünftigen Thiere nehmen sie auf diese Weise an, sondern auch die Bewegungen und die Schönheit der Pflanzen bilden sie nach, weil sie auch die Eigenschaften von Pflanzen an sich tragen.“ Wie nahe liegt hier, an die ahrimanischen Dews der Zendschriften zu denken, die überall in die gute Schöpfung eindringen und sich ihr anhängen, sich in verschiedene Gestalten, besonders die Gestalten der verderblichsten Thiere, hüllen, um den Menschen zu schaden und sie zum Bösen zu verführen. Alles, was in Gedanken und Begierden Böses im Menschen entsteht, ist ja auch nach den Zendschriften eine ahrimanische Wirkung, ein gleichsam dem Menschen sich anhängender böser Dämon [43]). In der Hauptsache sind diese προσαρ-

---

welt zur geschaffenen Welt herabsteigt, haben ebenso die Jahreseinheit zum Typus, wie in den Zendschriften die ganze Periode des Kampfs zwischen Ormuzd und Ahriman als ein großes Weltjahr gedacht ist.

43) Da in diesen προσαρτήματα die bösen Gedanken und Be-

dreizehnten Buch der Tractatus des Basilides angeführt, in welcher Basilides sich auf die Lehre der Perser beruft: *Quidam (barbari) dixerunt, initia omnium duo esse, quibus bona et mala associaverunt, ipsa dicentes esse ingenita, id est, in principiis lucem fuisse ac tenebras, quae ex semet ipsis erant, non quae esse dicebantur.* Beide Principien waren anfangs für sich. *Postquam autem ad alterutrum agnitionem uterque pervenit, et tenebrae contemplatae sunt lucem, tanquam melioris rei snmta concupiscentia, insectabantur ea commisceri.* Verbinden wir nun mit dieser Stelle zunächst, was Clemens von Alexandrien (Strom. II, 20.) von einem τάραχός τις und einer σύγχυσις ἀρχικὴ sagt, die nach der Lehre des Basilides stattgefunden habe, so stimmt offenbar diese σύγχυσις mit jenem *commisceri*, wovon die *Acta* reden, sehr gut zusammen, und wenn auch der Ausdruk σύγχυσις ἀρχικὴ zweideutig ist, sofern er sowohl eine Vermischung der Principien, der ἀρχαὶ, als eine Vermischung im Anfang bedeuten kann, so macht dieß doch keinen Unterschied aus, da eine Vermischung immer zwei verschiedene Principien voraussezt. Selbst die Bemerkung Gieselers (Theol. Stud. und Krit. 1830. S. 396.), daß nach dem Zusammenhang, in welchem Clemens von jener σύγχυσις ἀρχικὴ spricht, die Ausdrüke sich zunächst auf den ersten Sündenfall der menschlichen Seelen zu beziehen scheinen, welchen Basilides annehmen mußte, da er nach seiner strengen Theorie von der Gerechtigkeit Gottes nicht zugeben konnte, daß die menschlichen Seelen ohne vorangegangene Schuld in diese Bande der Materie geschlagen seyen, ohne eine freiwillige Hinneigung zur Materie und Vermischung mit derselben, wodurch sich der vernünftigen Seele (τῇ λογικῇ ψυχῇ) die Lüste und Begierden als προσαρτήματα anfügten, welche die Menschen mit den Thieren gemein haben, und durch welche dieselben unter dem Einflusse der

Materie stehen, — selbst diese Bemerkung läßt den Begriff jener *σύγχυσις ἀρχικὴ* nicht beschränken, da nach dem allgemeinen Character der gnostischen Systeme eine *σύγχυσις* in Ansehung der Seelen immer eine *σύγχυσις* der Principien überhaupt voraussezt. Es fragt sich daher nur, ob bei dem einen dieser beiden Principien nur an eine ursprünglich todte Materie, oder neben derselben zugleich an ein, gleich dem Satan Saturnins und Manis, dem persischen Ahriman entsprechendes Wesen zu denken ist [41])? Da es hierüber an Zeugnissen fehlt, so kann man sich nur auf die Wahrscheinlichkeit der Analogie berufen. In dieser Beziehung kann ich mir nun auch jene *σύγχυσις ἀρχικὴ* nicht ohne eine ahrimanische Thätigkeit denken, da mir überhaupt die wenigen sichern Notizen über die Lehre des Basilides so viele Anklänge an das zoroastrische System zu enthalten scheinen, daß ein näheres Verhältniß beider vor-

---

41) Gieseler K. G. L. B. S. 835. faßt die Lehre des Basilides von der Weltschöpfung so: „Die todte Hyle empfing nur Lebensfunken von der lezten sie berührenden Geisterstufe. So wie alle diese Stufen, je mehr sie sich von dem Urwesen entfernten, nicht nur an Vollkommenheit abnahmen, sondern auch örtlich sich der Hyle näherten, und wie dabei jede sich wieder so zu offenbaren suchte, wie sie selbst die Offenbarung der nächst vorhergehenden war: so mußte die lezte unvollkommenste Geisterstufe, der Hyle am nächsten, sich in diese ausströmen, und sich in dieser offenbaren. Dadurch wurde die Materie sowohl die Grenze der Emanation, welche sonst ins Unendliche hin fortgesezt, immer unvollkommenere Geisterstufen hervorgebracht haben würde, als auch das Mittel, die von dem Urquell mit jeder Stufe sich mehr entfernenden Lichtemanationen zu demselben unter der Leitung des *νοῦς* zurükzubringen." Diese Auffassung stüzt sich in jedem Falle nur auf den Bericht des Irenäus und Epiphanius.

auszusezen ist. Schon die Ogdoas, die Basilides an die Spize seines Systems stellte, ist ganz anderer Art, als die Aeonenreihe in den Systemen der Valentinianer, der Ophiten, des Bardesanes und anderer. Von Syzygien, ehelich verbundenen Aeonenpaaren, und allem, was damit zusammenhängt, ist hier nirgends die Rede, was ganz im Geiste der zoroastrischen Lehre ist, die solche Versinnlichungen nicht kennt. Die Aeonen, die die Ogdoas bilden, sind abstract gedachte Potenzen, die zum Theil selbst dem Namen nach an die Amschaspands der alten Perser erinnern. Nach Irenäus und Epiphanius ließ Basilides aus dem höchsten ungezeugten Wesen den Nus, den Logos, aus dem Logos die Phronesis, aus dieser die Sophia und Dynamis, aus diesen beiden die ἀρχὰς, ἐξουσίας und ἀγγέλους hervorgehen. Sezen wir an die Stelle der drei leztern, die nicht recht zu passen scheinen, mit Neander nach Clemens von Alexandrien (Strom. IV, 28.), wo von Basilides gesagt wird, daß er δικαιοσύνην καὶ τὴν θυγατέρα αὐτῆς, τὴν εἰρήνην, ὑπολαμβάνει ἐν ὀγδοάδι μένειν ἐνδιατεταγμένας, die Gerechtigkeit und den Frieden, und vergleichen wir nun mit diesen Namen und Begriffen die Prädicate, die Plutarch (De Is. et Osir. c. 47.) den persischen Amschaspands gibt: ἓξ θεοὺς ἐποίησε (Ὡρομάζης) τὸν μὲν πρῶτον εὐνοίας, τὸν δε δεύτερον ἀληθείας, τὸν δὲ τρίτον εὐνομίας, τῶν δὲ λοιπῶν τὸν μὲν σοφίας, τὸν δὲ πλούτου, τὸν δὲ τῶν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἡδέων δημιουργὸν, so erscheint, ungeachtet leicht begreiflicher Differenzen, eine Uebereinstimmung, die auffallend genug ist[42]. Auch die eigene Vorstellung von den soge-

42) Der εὔνοια entspricht der Νοῦς, der ἀλήθεια der Λόγος, als Princip der ἀλήθεια, die σοφία ist ohnedieß hier wie dort dieselbe, und die εὐνομία vereinigt in sich die δικαιοσύνη und εἰρήνη. Die 365 Himmel, in welchen die Geister

Erklärung muß aber um so mehr als die richtigere erscheinen, da sich aus andern Andeutungen bei Clemens von Alexandrien in der That die Ansicht zu ergeben scheint, Basilides habe den Archon für ein der christlichen Weltordnung feindlich widerstrebendes Wesen gehalten, für den Fürsten des *κόσμος*, der nun den Gegensaz zur *ἐκλογή* bildet. Aus der Stelle (Strom. IV, 12.), in welcher Clemens von Basilides sagt: *πῶς οὐκ ἄθεος θειάζων τὸν διάβολον*; möchte ich zwar auch nicht mit Neander (Gesch. der christl. Rel. und Kirche I. S. 683.) auf die Vorstellung eines selbstthätig bösen Wesens schließen (obgleich der Ausdruck immer bemerkenswerth ist), da Clemens, wie Gieseler (Theol. Stud. und Krit. 1830. S. 397.) mit Recht gegen Neander bemerkt hat, auch schon deßwegen den Basilides der Vergötterung des *διάβολος* beschuldigen kann, weil Basilides die Verfolgungen der Christen, die Clemens als Versuchungen des Teufels betrachtete, von der göttlichen Vorsehung ableitete, also teuflische Veranstaltungen für göttliche hielt. Verbinden wir aber mit jenen Worten die in derselben Stelle bei Clemens (c. 12. fin.) nachfolgenden: *ἡ πρόνοια — ἀπὸ τοῦ ἄρχοντος, ὡς φάναι, ἄρχεται*, was sich ebenfalls auf die Ansicht des Basilides von den Verfolgungen der Christen bezieht, so erhellt hieraus of-

---

wie Neander (Kirchengesch. I. S. 694.) die Stelle erklärt, liegt nicht in den Worten: *τὸν ἄρχοντα ἐπακούσαντα τὴν φάσιν τοῦ διακονουμένου πνεύματος ἐκπλαγῆναι τῷ τε ἀκούσματι καὶ θεάματι παρ' ἐλπίδας εὐηγγελισμένον*. Da das Leztere nur heißt, der Archon sey durch die für ihn ganz unerwartete Verkündigung des Evangeliums auf eine eigenthümliche Weise afficirt worden, so ist dadurch nicht begründet, daß der Archon, wie Neander (a. a. O. S. 693.) behauptet, sich freiwillig, mit Bestürzung anbetend, der höhern Macht unterwarf, und von jezt an mit Freiheit und Bewußtseyn als Organ derselben wirkte.

τήματα der vernünftigen Seele, aus welchen Basilides alles sittlich Böse erklärte, ganz dasselbe, was im mani-

---

gierden als fremdartige Geister vom Menschen selbst unterschieden werden, so kann hier die von Clemens von Alex. Strom. II, 20. aus einem Briefe Valentins angeführte parallele Stelle verglichen werden: „Nur einer ist gut, welcher frei durch den Sohn sich offenbart. Durch ihn allein kann das Herz rein werden, wenn alle böse Geister aus dem Herzen vertrieben werden. Denn viele Geister wohnen in ihm, und lassen es nicht rein seyn. Jeder von ihnen vollbringt seine eigenen Werke, und vielfach verhöhnen sie es durch unziemliche Begierden. Mir scheint es dem Herzen zu gehen wie einer Herberge. Denn auch eine solche wird zertreten und zerstoßen und mit Unrath angefüllt, durch ausgelassene Menschen, die darin weilen, und auf den Ort keine Rüksicht nehmen, da sie ihn als einen fremden betrachten. Ebenso geht es dem Herzen, solange niemand für dasselbe sorgt, ist es unrein, vieler Dämonen Wohnsiz, wenn aber der allein gute Vater es heimsucht, wird es geheiligt und glänzt voll Licht, und wer ein solches Herz hat, wird heilig gepriesen, weil er Gott schauen wird." Ebenso wird in buddhaistischen Schriften der Körper mit einem leeren Hause verglichen, dessen leere Gemächer von fremden Dieben oder Räubern bewohnt werden, die daselbst ungehinderte Herrschaft ausüben, und von welchen ein jeder sich eine besondere Richtung in seiner Betriebsamkeit gewählt hat. Diese eingenisteten Diebe sind die Sinne, deren die Buddhaisten sechs zählen, nämlich ausser den sonst angenommenen fünf, noch den Sinn des Willens oder des Verlangens, der gewissermaßen das Oberhaupt und der Anführer dieser Räuberbande ist, weil er Beziehungen sucht, die nur in der Materie zu finden sind. Auf dieser Ansicht beruht die ganze buddhaistische Lehre von der Bekehrung und Erlösung der Wesen von der Herrschaft der Sinne, welche alles Uebel sündlicher Handlungen und ihre Folgen für Gegenwart und Zukunft über die Welt bringen. Schmidt Mem. de l'acad.

auf die obige Stelle Strom. II, 8. zurük, so scheint a
ihr übriger Inhalt die Farbe eines Dualismus an sich g
tragen, der dem zoroastrischen wenigstens sehr ähnlich is
Es ist, wie von einem Gegensaz des φόβος und der σοφί
so von einer ausscheidenden (διακριτική), die Geschlechte
die Guten und Bösen, die Kinder des Lichts und die Ki
der der Welt sondernden (φυλοκρινητική), einer läuternde
und vollendenden (τελεωτική), einer wiederherstellende
die beiden mit einander vermischten Reiche in ihren u
sprünglichen Zustand zurükführenden Thätigkeit (ἀποκατ
στατική σοφία), von einem Gegensaz des κόσμος, des
Beherrscher der Archon ist, und der ἐκλογή, der von d
Sophia Erwählten, die Rede. Die Vermischung der beid
Principien aber, die diese Scheidung und Sonderung no
wendig macht, hat nach Basilides, in dessen System e
streng sittlicher Geist herrschte, wie in dem zoroastrisch
einen tief liegenden sittlichen Grund. Es erhellt dieß a
der Ansicht, die Basilides von den Leiden der Mensc
hatte, nach der merkwürdigen Stelle bei Clemens Stro
IV, 12.: Basilides sagt in dem drei und zwanzigsten B
seiner Ἐξηγητικά über die, welche als Märtyrer bestr
werden: „Ich behaupte, daß allen denen, welche in L
den gerathen, deßwegen, weil sie, ohne es zu wissen, i
auf andere Weise verfehlt haben, diese Wohlthat durch
Güte dessen zu theil wird, der sie ihnen zu theil werd
läßt, obgleich ihnen etwas ganz anderes zum Vorwurf
macht wird, damit sie nicht als solche leiden, die weg
anerkannter Vergehungen verurtheilt sind, nicht als solc
welchen Ehebruch oder Mord schuldgegeben wird, sond

ἄρχεται, ἀλλ' ἐγκατεσπάρη ταῖς οὐσίαις σὺν καὶ τῇ τῶν
σιῶν γενέσει πρὸς τοῦ τῶν ὅλων θεοῦ, welche leztere Wo
ohne Zweifel ebenfalls die Lehre des Basilides ausdrü
sollen.

ϰαὶ, sagen die Anhänger des Basilides, der Archon selbst sey, als er den Ausspruch des zur Vollendung des Heils thätigen Geistes (τοῦ διαϰονουμένου πνεύματος) vernahm, über das, was er hörte und sah, erschroken, da gegen seine Erwartung das Evangelium verkündigt wurde, und diese seine Bestürzung werde Furcht genannt, und sey der Anfang der die Geschlechter scheidenden, der aussondernden, vollendenden, und wiederherstellenden Weisheit geworden. Denn der höchste Herrscher sondert jezt nicht blos die Welt, sondern auch die Auserwählten aus, und läßt sie frei." Daß der Archon sogar mit Freude von nun an der höhern Weltordnung gedient habe, wird allerdings, wie Gieseler gegen Neander richtig bemerkt hat (H. A. L. Z. S. 836.), in dieser Stelle nicht gesagt. Es wäre in jedem Falle nur Bestürzung und Furcht vor der sich offenbarenden höhern Geistesstufe gewesen, was ihn zu dem Entschlusse brachte, dieser höhern Weltordnung zu dienen. Er hätte aber auch dadurch eine für das Höhere empfängliche, der höhern Weltordnung verwandte Natur beurkundet, und dürfte so wenig, als die weltschaffenden Engel Saturnins, mit dem bösen Princip identisch genommen werden. Nur scheint mir die Stelle, genauer betrachtet, sogar dieß zweifelhaft zu lassen, ob jene Furcht des Archon gerade für ihn selbst der Anfang der Weisheit, oder das Motiv des weisen Entschlusses wurde, der höhern Weltordnung zu dienen. Sie kann auch nur dieß sagen, jene Periode der Scheidung und Wiederherstellung habe nur mit der Furcht und Bestürzung des Archon beginnen können, da er in demselben Verhältniß, in welchem die höhere Weltordnung eintrat, sein bisheriges Reich um so mehr in Gefahr sehen mußte: mit dem Anfang des höhern Reichs war eigentlich das Ende des seinigen gekommen[44]). Diese

44) Daß die Verkündigung ein Evangelium für den Archon war,

Wenn du aber noch stärker in mich dringst, so werd
sagen, daß jeder, welchen man Mensch nennt, M
sey, und nur Gott gerecht, keiner aber ist, wie man g
hat, von Fleken rein." Es gibt demnach einer jeden m
lichen Seele anhängende Sünden, deren Ursprung weit
das individuelle, zeitliche Bewußtseyn hinausliegt,
Grund nur in jener σύγχυσις ἀρχικὴ gesucht werden kann
welcher Basilides anderswo sprach. So gewiß, so
mentirte Basilides, der unvollkommene, leidensvolle
stand, in welchem sich die Seele im gegenwärtigen
befindet, nicht der ursprüngliche seyn kann, so gewiß is
die Seele selbst die Urheberin desselben, da jede Ver
rung, die mit ihr erfolgt, nur ihre freie That seyn
Der Grundsaz der freien Willensbestimmung muß in
Systeme des Basilides eine große Bedeutung gehabt
ben. Das vernünftige Princip muß die Oberhand h
sagt Isidor in der oben angeführten Stelle, und in
andern: „es kommt nur darauf an, daß der Mensch
Gute will, so wird er auch realisiren können, was er
es ist nur die Schuld des Willens, wenn er zur S
sich hinneigt" (θελησάτω μόνον ἀπαρτίσαι τὸ κ
καὶ ἐπιτεύξεται· ἐνίοτε δὲ τῷ μὲν στόματι λέγομε
θέλομεν ἁμαρτῆσαι· ἡ δὲ διάνοια ἔγκειται ἐπὶ
μαρτάνειν. Strom. III, 1.). Dieser Grundsaz, verb
mit der Idee einer das ganze Seyn des Menschen b
menden sittlichen Vergeltung, mußte zulezt auf die
aussezung eines ursprünglichen Falls der Seelen fi
welcher, wie man sich auch die beiden Principien in
Verhältniß zu einander denken mochte, nur deßweg
folgen konnte, weil in der Seele selbst eine Neigun
Materie erwachte, die sie aus ihrem ursprünglich
und vollkommenen Zustand in einen solchen herabzo
welchem das Uebergewicht der Materie ihr lichtes W
verdunkelte. Da es nun nach dieser Ansicht zunächst

fenbar, daß Basilides diese Verfolgungen dem Archon zuschrieb. Wenn er nun auch dabei nach der Ansicht, die überhaupt Basilides von den Leiden und Verfolgungen als verdienten Strafen hatte, nur als ein den Zweken der göttlichen Vorsehung dienendes Werkzeug erscheint, die *πρόνοια* gleichsam in Bewegung sezt, ihr Gelegenheit gibt, sich zu äussern, so beweist dieß doch nur die zur Natur des Bösen gehörende Unmacht, nicht aber eine gute Absicht des Archon. Als Fürst der Welt (des *κόσμος*) widerstrebt er den Absichten des guten Gottes, und offenbart auch in den Leiden und Verfolgungen, die er über die Christen als das erwählte Geschlecht verhängt, seine ahrimanische Natur, in die Lichtwelt sein schwärzendes Dunkel hineinzubringen, weßwegen Clemens in demselben Zusammenhange, in welchem er die Ansicht des Basilides von den Verfolgungen bestreitet, dieselbe auch mit den Worten bezeichnet: *ὁ πόνος καὶ ὁ φόβος, ὡς αὐτοὶ λέγουσι* (*οἱ ἀμφὶ Βασιλείδην*) *ἐπισυμβαίνει τοῖς πράγμασιν, ὡς ὁ ἰὸς τῷ σιδήρῳ*, Mühseligkeit und Angst sezt sich von aussen her den Dingen, oder den Menschen, in den Verhältnissen, in welchen sie sich befinden, an, wie der Rost dem Eisen. Alles Böse, das sich der Seele anhängt, alles, was sie selbst begeht, ist nach diesem ächt zoroastrischen Bilde die unreine Zuthat des bösen Princips, sey nun der Archon dieses böse Princip selbst, oder von ihm noch zu unterscheiden. Clemens glaubt, diese Ansicht vom Bösen widerstreite der Idee des Basilides von der göttlichen Vorsehung oder der göttlichen Strafgerechtigkeit, allein die höhere Einheit liegt in der Idee, daß die mit dem Bösen seiner Natur nach verbundene Strafe zugleich das Mittel zur Realisirung der göttlichen Zweke ist[46]. Gehen wir nun wieder

46) Dieß ist der Sinn der Stelle bei Clemens Strom. IV, 12. *ἡ πρόνοια εἰ καὶ ἀπὸ τοῦ ἄρχοντος, ὥς φασι, κινεῖσθαι*

Welt sey; weil sie eine überweltliche Natur habe (was jedoch Clemens nicht in diesem weiten Umfange gelten lassen will, *ἑνὸς γὰρ τὰ πάντα θεοῦ, καὶ οὐκ ἄν τις εἴη φύσει τοῦ κόσμου ξένος, μιᾶς μὲν τῆς οὐσίας οὔσης, ἑνὸς δὲ τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὁ ἐκλεκτὸς ὡς ξένος πολιτεύεται, κτητά τε καὶ ἀπόκτητα εἰδὼς πάντα*). Ueberweltlich kann die Natur der Seele nur deßwegen seyn, weil das Geistige über dem Materiellen steht, je mehr also die Seele ihrer geistigen Natur sich bewußt wird, desto mehr tritt sie aus dem *κόσμος*, dem Reiche des Archon, es erfolgt jene Scheidung der Principien, die den Archon mit Furcht und Schreken erfüllt, die Sophia greift mit ihrer sondernden und läuternden Thätigkeit ein, und die von ihr der Welt Entnommenen bilden nun ihre *ἐκλογή*, das aus der Welt von ihr erwählte Geschlecht. So hängt auch in des Basilides System, die christliche Erlösung mit dem allgemeinen, durch den ganzen Weltlauf hindurchgehenden, Läuterungsproceß zusammen. Wie aber Basilides die Art und Weise der Erlösung und die für den Zwek derselben sich manifestirende göttliche Thätigkeit sich dachte, ist uns nicht näher bekannt. Daß er als das eigentliche Princip derselben die *σοφία* betrachtet, und in dieser Beziehung von einer *διακριτική*, *τελεωτική* und *ἀποκαταστατικὴ σοφία* sprach, erhellt aus der obigen Stelle, aus welcher wir zugleich sehen, daß er auf die Erscheinung des Geistes (des *διακονούμενον πνεῦμα*) bei der Taufe am Jordan besonderes Gewicht legte, womit zusammenstimmt, daß die Anhänger des Basilides, nach Clemens (**Strom. I, 21.**) den Tag der Taufe des Erlösers festlich begingen, und die demselben vorangehenden Tage mit Lesen zubrachten (*προδιανυκτερεύοντες ἀναγνώσεσι*). Gewiß ist in jedem Falle, daß Basilides von jenem spielenden, mit dem Ernste seines Systems nicht harmonirenden Doketismus

nur, weil sie einmal Christen sind, worin für sie ein solcher Trost liegt, daß sie nicht einmal zu leiden glauben. Wenn aber auch einen ein Leiden trifft, der sich gar nicht verfehlt hat, was jedoch selten der Fall ist, so leidet doch auch ein solcher nicht durch die bloße Gewalt, sondern er leidet, wie auch das unmündige Kind leidet, das nichts Böses begangen zu haben scheint." — „Wie nun ein Kind, das nichts Böses begangen, wenigstens nichts thatsächlich Böses begangen hat, aber doch in sich das Sündigen hat (τὸ ἁμαρτῆσαι ἔχον), wenn es Leiden ausgesezt ist, eine Wohlthat erfährt, von welcher es hohen Gewinn hat, ebenso hat nun auch ein Erwachsener, wenn er keine böse That begangen hat, aber leidet, oder gelitten hat, auf dieselbe Weise gelitten, wie ein Kind, indem er zwar das Princip des Bösen (τὸ ἁμαρτητικὸν) in sich hat, aber deßwegen nichts Böses gethan hat, weil es an einer Veranlassung zum Bösesthun fehlte, so daß es ihm gar nicht anzurechnen ist, nichts Böses gethan zu haben. Denn wie der, der einen Ehebruch begehen will, ein Ehebrecher ist, wenn es auch nicht zum wirklichen Ehebruch kommt, oder der, der einen Mord begehen will, ein Menschenmörder ist, wenn er auch den Mord nicht begehen kann, so werde ich auch von dem, welchen ich schuldlos nenne, wenn ich sehe, daß er leidet, auch ohne etwas Böses gethan zu haben, sagen, er sey böse, weil er den Willen hat, etwas Böses zu thun. Denn alles gebe ich eher zu, als daß ich der Vorsehung etwas Böses zuschreibe." Diese Ansicht, sezt Clemens noch hinzu, habe Basilides selbst auch auf den Herrn angewandt, indem er weiter sage: „Wenn man mich, mit Uebergehung alles dessen, dadurch in Verlegenheit sezen will, daß man von bestimmten Personen sagt: dieser hat also gesündigt, weil er gelitten hat, so werde ich, wenn du es erlaubst, sagen: er hat zwar nicht gesündigt, war aber den leidenden Kindern gleich.

ſten den Menſchen Jeſus in ſeiner Unterordnung unt
für den Zwek der Erlöſung thätige göttliche Princip
διακονούμενον πνεῦμα, die *σοφία*, oder vielleicht
obgleich dieß ſich nicht ausdrüklich in den Quellen
den *νοῦς*, als den göttlichen Agenten, als *διάκονο*
ſcheinen ließ [48]).

Die gegebene Darſtellung der beiden Syſteme des
turnin und Baſilides gibt durch ſich ſelbſt die Rech
gung der Stelle, die wir ihnen angewieſen haben.
Unterſchied des Chriſtlichen und Vorchriſtlichen erſ
in ihnen als ein durchaus relativer. Daß ſie eine
dualiſtiſche Form haben, daß in ihnen die Sophia=
moth nicht dieſelbe Rolle ſpielt, wie in den zuvor
ſtellten Syſtemen, ändert nichts; die Hauptſache iſt,
auch ſie den Geiſt auf dieſelbe Weiſe in der mater
Welt ſich verendlichen und objectiviren, und in une
vielen, zerſtreuten Lichtkeimen aus ſeiner materiellen
bundenheit zum lichten Tag des geiſtigen Lebens und
wußtſeyns wieder empordringen laſſen. Das Chriſtlich
nur eine höhere Stufe, auf die ſich der Geiſt erhebt,
er die vorchriſtliche Entwiklungsperiode durchlaufen
Ueberall aber ſind in der vorchriſtlichen Welt die Elem
des geiſtigen Lebens ſo verbreitet, daß zwiſchen dem
niſchen und Jüdiſchen kein beſtimmter Unterſchied

---

48) So wenig Baſilides Doket war, ſo wenig verwarf er ſch
hin die Ehe (vgl. was Clemens Strom. V, 1. aus Iſi
Ἠθικὰ anführt, und den daſelbſt aufgeſtellten Hauptg
ſaz: φυσικὸν τὸ τῶν ἀφροδισίων, οὐκ ἀναγκαῖον δέ).
beidem unterſchied er ſich von Saturnin, nur folgt da
nichts gegen die Wahrſcheinlichkeit eines ſtrengern Duali
des Syſtems des Baſilides, ſondern nur ſoviel, daß
nüchtern und beſonnen war, um aus ſeinen Principie
gleich die ſchroffſten Folgerungen zu ziehen.

auf die Voraussezung einer vorangegangenen freien That ankam, nicht aber ebenso darauf, daß der Einzelne ein klares Bewußtseyn des Zusammenhangs zwischen Schuld und Strafe hatte, so erklärt sich hieraus, wie Basilides auf allen Stufen des Naturlebens dieselbe durch die Materie getrübte und gebundene, der Läuterung und Befreiung bedürftige, nur mit Mühe und Noth emporringende Seele erblikken konnte. Daher bekannte sich Basilides zur Idee der Seelenwanderung, für welche er selbst in den Worten des Apostels (Röm. 7, 9.) einen Beweis zu finden glaubte. *Haec Basilides*, sagt Origenes in seinem Commentar über den Brief an die Römer Lib. V. zu dieser Stelle, *non advertens de lege naturali debere intelligi, ad ineptas et impias fabulas sermonem Apostolicum traxit, et in μετενσωματώσεως dogma, id est, quod animae in alia atque alia corpora transfundantur, ex hoc Apostoli dicto conatur adstruere. Dixit enim, inquit, Apostolus, quia ego vivebam sine lege aliquando, hoc est, antequam in istud corpus venirem, in ea specie corporis vixi, quae sub lege non esset, pecudis scilicet vel avis.* Je mehr sich die Seelen auf dieser Wanderung aus dem Zustande ihrer Bewußtlosigkeit zum Bewußtseyn ihres Wesens emporarbeiten, desto mehr müssen sie sich in dieser Welt fremd fühlen, da ihr Wesen aus einer höhern Welt stammt. Deßwegen erwähnt Clemens (Strom. IV, 26.), wo er der Seele des wahren Gnostikers die Worte in den Mund legt: *πάροικος ἐν τῇ γῇ, καὶ παρεπίδημος ἐγώ εἰμι μεθ' ὑμῶν*, in diesem Zusammenhange auch des Basilides, als eines solchen, der die gleiche Ansicht habe: *καὶ ἐντεῦθεν ξένην τὴν ἐκλογὴν τοῦ κόσμου ὁ Βασιλείδης εἰληφέναι λέγει, ὡς ἂν ὑπερκόσμιον φύσει οὐσίαν.* Die Seele könne ihre *ἐκλογὴ* nur als etwas der Welt fremdartiges betrachten, oder sich nur insofern für erwählt halten, sofern sie nicht von dieser

τὴν κοινότητα gerechnet. In dem ersten Buche sein Auslegung des Propheten Parchor sage er wörtlich: „D Attiker behaupten, manches sey dem Sokrates von de ihn begleitenden Dämon angezeigt worden, auch Aristot les sagt, alle Menschen haben Dämonen, die sie zur Ze der Einkörperung begleiten. Diese Lehre hat er von de Propheten genommen, und sie in seine Schriften niede gelegt, ohne jedoch zu gestehen, woher er sie genomme hat.“ In dem zweiten Buch derselben Schrift sagt weiter: „Es glaube niemand, was wir als Eigenthum d Auserwählten betrachten, sey von einigen Philosophen scho vorher gesagt worden. Denn es ist nicht ihre Erfindung sondern von den Propheten haben sie es sich angeeignet und zu ihrer Weisheit, die eigentlich keine ist, hinzuge sezt.“ Und dann weiter in demselben Buch: „Es schein mir, die, welche Philosophen seyn wollen, dürfen woh lernen, was die geflügelte Eiche, und der sie bedekende bunte Mantel ist, und was sonst die allegorisirende Theo logie des Pherecydes enthält, welche dieß aus der Prophe tie Chams genommen hat[50].“ Isidor spricht hier die be

50) Die, gleich ausgebreiteten Flügeln, weithin sich erstrekende von dem bunten Mantel des Zeus (vergl. Strom. VI, 2.) d. h. dem Sternenhimmel, bedekte Eiche ist unstreitig ein Symbol der Welt, wie in der nordischen Mythologie di Esche Ygdrasil, der Welt= und Schiksals=Baum. Densel ben Baum hebt auch Maximus Tyrius Dissert. XXIX. Ed Davis. S. 304. neben dem Ophioneus, der *θεῶν μάχη* un dem *πέπλος* unter den Hauptgegenständen der Poesie de Pherecydes hervor. Es ist vielleicht nicht für zufällig z halten, daß sich Isidor gerade auf Pherecydes beruft. Sein Auctorität galt ihm vielleicht deßwegen besonders viel, wei Pherecydes, wie Basilides und Isidor, hauptsächlich dem Dua lismus der zoroastrischen Religionslehre zugewandt war Wir sehen dieß aus Origenes (c. Cels. VI, 42.). Celsu

kannte alexandrinische Idee aus, daß, was sich wahres bei den griechischen Philosophen findet, nur ein Ausfluß der Weisheit des A. T. sey. Insofern scheint die Stelle nicht zu beweisen, was sie beweisen soll. Allein es ist höchst zwei-

hatte in seiner Schrift gegen die Christen, um den Ursprung der christlichen Lehre vom Satan nachzuweisen, auch davon gesprochen: „Pherecydes noch weit älter als Herakleitos, stelle in mythischer Darstellung ein Kriegsheer einem Kriegsheer entgegen, zum Anführer des einen mache er den Kronos, zum Anführer des andern den Ophioneus, und erzähle, wie sie zum Kampf aufgefordert und gekämpft haben, und die Uebereinkunft haben sie getroffen, daß, welcher von beiden Theilen in den Ogenos (Ocean) falle, der besiegte Theil seyn soll, der verstoßende und siegende aber den Himmel inne habe.“ In Kronos und Ophioneus kann hier niemand Ormuzd und Ahriman, den Schlangendämon, verkennen. Der Kampf, welchen beide an der Spitze ihrer Heere beginnen, die Verhandlungen, die vor demselben zwischen ihnen stattfanden, die Folgen, die der gleichwohl begonnene Kampf für beide haben mußte, sind in dem Fragment des Pherecydes auf eine mit der Darstellung der Zendschriften so übereinstimmende Weise angedeutet, daß kaum ein anderes Zeugniß das hohe Alter dieser religiösen Traditionen so entschieden beurkundet. Man vgl. meine Darstellung des manich. Rel. syst. S. 83 — 87., wo ich nun die Anführung und Vergleichung dieses Fragments des Pherecydes ungern vermisse. War aber Basilides, wie wir hieraus sehen, mit der, solche Lehren enthaltenden, Theologie des Pherecydes näher bekannt, wird nicht auch daraus um so wahrscheinlicher, wie wir jene σύγχυσις ἀρχική zu verstehen haben? Man könnte sogar auf die Vermuthung kommen, ob nicht der Prophet Cham, welcher zu diesen altpersischen Symbolen und Mythen nicht recht zu passen scheint, mit dem altpersischen Hom (von den Griechen Ὠμάνης genannt), dem berühmten vorzoroastrischen Propheten, verwechselt ist?

sten den Menschen Jesus in seiner Unterordnung unter da für den Zwek der Erlösung thätige göttliche Princip (da *διακονούμενον πνεῦμα*, die *σοφία*, oder vielleicht auc obgleich dieß sich nicht ausdrüklich in den Quellen finde den *νοῦς*, als den göttlichen Agenten, als *διάκονος*) e scheinen ließ [48]).

Die gegebene Darstellung der beiden Systeme des Sa turnin und Basilides gibt durch sich selbst die Rechtfert gung der Stelle, die wir ihnen angewiesen haben. De Unterschied des Christlichen und Vorchristlichen erschein in ihnen als ein durchaus relativer. Daß sie eine meh dualistische Form haben, daß in ihnen die Sophia-Acha moth nicht dieselbe Rolle spielt, wie in den zuvor darge stellten Systemen, ändert nichts; die Hauptsache ist, da auch sie den Geist auf dieselbe Weise in der materielle Welt sich verendlichen und objectiviren, und in unendlic vielen, zerstreuten Lichtkeimen aus seiner materiellen Ge bundenheit zum lichten Tag des geistigen Lebens und Be wußtseyns wieder emporbringen lassen. Das Christliche is nur eine höhere Stufe, auf die sich der Geist erhebt, wen er die vorchristliche Entwiklungsperiode durchlaufen hat Ueberall aber sind in der vorchristlichen Welt die Element des geistigen Lebens so verbreitet, daß zwischen dem Heid nischen und Jüdischen kein bestimmter Unterschied statt

48) So wenig Basilides Doket war, so wenig verwarf er schlecht hin die Ehe (vgl. was Clemens Strom. V, 1. aus Isidor's Ἠθικά anführt, und den daselbst aufgestellten Hauptgrund satz: φυσικὸν τὸ τῶν ἀφροδισίων, οὐκ ἀναγκαῖον δέ). In beidem unterschied er sich von Saturnin, nur folgt daraus nichts gegen die Wahrscheinlichkeit eines strengern Dualismus des Systems des Basilides, sondern nur soviel, daß er zu nüchtern und besonnen war, um aus seinen Principien so gleich die schroffsten Folgerungen zu ziehen.

findet, wenigstens wird ein solcher Unterschied nirgends gemacht, und man muß vielmehr voraussezen, daß auch dem Heidenthum der Anspruch, Keime des geistigen Lebens auf analoge Weise, wie dieß im Judenthum geschah, aus sich entwikelt zu haben, nicht genommen werden soll. Für diese Voraussezung fehlt es, was wenigstens das System des Basilides betrifft, nicht an einigen bestätigenden Andeutungen. Aus der Stelle des Clemens zwar Strom. V, 11., in welcher Clemens sagt, dadurch, daß Moses nicht viele Heiligthümer, sondern nur Einen Tempel Gottes errichtet habe, habe er nicht blos zu erkennen gegeben, daß die Welt von Einem stamme, wie Basilides hieraus schließe, sondern auch, was Basilides nicht mehr daraus schließe, daß nur Ein Gott sey (μονογενῆ τε κόσμον, ὥς φησιν ὁ Βάσιλείδης, καὶ τὸν ἕνα, ὡς οὐκ ἔτι τῷ Βασιλείδῃ δοκεῖ, κατήγγελε θεὸν), läßt sich nichts für unsern Zwek entnehmen, da hier nur von dem Weltschöpfer die Rede ist, welchen Basilides von dem höchsten Gott unterschied[49]. Mehr liegt in dem Ausspruch des Basilides bei Clemens Strom. IV., 13.: ἓν μέρος ἐκ τοῦ λεγομένου θελήματος τοῦ θεοῦ ὑπειλήφαμεν, τὸ ἠγαπηκέναι ἅπαντα; ὅτι λόγον ἀποσώζουσι πρὸς τὸ πᾶν ἅπαντα, ἕτερον δέ τὸ μηδενὸς ἐπιθυμεῖν, καὶ τρίτον μισεῖν μηδὲ ἕν. Ist alles mit allem verwandt, und in allem ein λόγος, ein vernünftiges Princip, so muß dieß auch von dem Verhältniß des Heidenthums zum Judenthum gelten. Es scheint hier die alexandrinische Idee des überall verbreiteten Logos durchzubliken. Am meisten gehört hieher, was sich bei Clemens Strom. VI, 6. findet. Isidor, der Sohn und Schüler des Basilides, wird, wie Valentin, unter die πρεσβεύοντες

49) Neander Gen. Entw. S. 38. schließt wohl zu viel aus dieser Stelle.

felhaft, ob Isidor unter den Propheten, von welchen er spricht, gerade die jüdischen Propheten versteht, oder, wie Neander annimmt, von den Patriarchen die Ueberlieferung einer philosophischen Geheimlehre ableitete, da er unmittelbar nachher den den Juden so verhaßten Cham als Propheten nennt. Wir sind daher zu der Vermuthung berechtigt, daß er jene höhere Weisheit, aus welcher Pherecydes namentlich geschöpft haben sollte, wenigstens nicht als das ausschließliche Eigenthum der jüdischen Propheten betrachtete[51]. Leitete er sie von den Patriarchen ab, so beweist in jedem Falle der auch zu den Patriarchen gerechnete Cham (in welchem vielleicht eine nähere Beziehung auf Aegypten und die altägyptische Weisheit vorauszusezen ist), daß er die von den Patriarchen überlieferten Lehren nicht auf Ein Volk beschränkte, sondern für ein Gemeingut mehrerer hielt, und die griechischen Philosophen sind vielleicht nur in dem Sinne in ein untergeordnetes Verhältniß zu jener Weisheit gesezt, in welchem schon die Alten alle höhere Weisheit aus dem Orient und aus Aegypten zu den Griechen gelangen ließen.

Die ganze Beschaffenheit der dargestellten Systeme, zeigt unstreitig ihre nahe Verwandtschaft, nicht blos mit dem Judenthum, sondern ganz besonders auch mit den Hauptformen der heidnischen Religion und mit der alten Religionsphilosophie. Die Principien, auf welchen sie beruhen, und die Ideen, die ihren wesentlichen Inhalt ausmachen, weisen uns überall in das höhere Alterthum zurük. Davon zeugt auch, was hier noch besonders hervor-

---

51) In der Stelle bei Theodoret Haer. fab. I, 4.: εἶχε δὲ καὶ προφήτας ὁ Βασιλίδης, Βαρκάββαν, καὶ Βαρκώφ, καὶ ἑτέρους τινὰς παραπλησίως βαρβάρους, ist zwar der Ausdruk βάρβαροι zweideutig, aber doch wohl am wahrscheinlichsten von wirklich nichtjüdischen Propheten zu verstehen.

gehoben zu werden verdient, die ihnen eigene, aus der Anschauungsweise des Alterthums hervorgegangene Form. Symbole und Mythen, mythische Gestaltungen und Personificationen gehören ja zum eigentlichen Character dieser Systeme. Sie theilen dieselben mit der pythagoreisch-platonischen Philosophie, wie aber diese selbst hierin nur ihren Zusammenhang mit der religiösen Denk- und Anschauungsweise des Alterthums beurkundet, so sind es noch weit mehr die alten Religionsformen selbst, an welche sie sich hierin anschließen. Dasselbe Bedürfniß, das die Stufe characterisirt, auf welcher die alte Religion steht, das Bedürfniß, das religiöse Bewußtseyn durch bildliche Anschauungen, durch Symbole und Mythen zu vermitteln, spricht sich auch in ihnen aus. Es ist daher sehr natürlich, daß uns dieselben bildlichen Anschauungen, durch welche die alten Religionen die Ideen des Göttlichen versinnlichten, auch bei den Gnostikern größtentheils begegnen, wenn auch mit verschiedenen Modificationen, und nicht in derselben sinnlichen Form. Das Absolute und Endliche, das Gute und Böse, Geist und Materie unter den Symbolen des Lichts und der Finsterniß anzuschauen, gehört zur stehenden Symbolik dieser Systeme. Ihre mythische Gestalt ist durch die in ihnen durchaus herrschende Personification religiöser Begriffe gegeben. Sobald aber einmal der Mythus durch die ihm eigene Personification sich seine Personen geschaffen hat, können auch geschlechtliche Verhältnisse und geschlechtliche Handlungen nicht fehlen. Wie tief diese Versinnlichung in das Wesen der gnostischen Systeme eingreift, und welche Bedeutung Ehe und Zeugung, und die darauf beruhenden Verwandtschafts-Verhältnisse, selbst in den höchsten Regionen des Geisterreichs haben, bedarf keiner weitern Nachweisung. Aber auch sonst läßt sich ihr ganzer Organismus vorzüglich aus der ihnen zu Grunde liegenden, symbolisch-mythischen Anschauungsweise erklä-

theile, der Mond ihn aufnehme, und in der ganzen Natur verbreite [53]). In dem Gebrauche, welchen die Gnostiker von solchen Anschauungen und Vorstellungen machten, und in der Bedeutung, die sie für sie hatten, standen sie noch ganz auf dem Gebiete der alten symbolisch-mythischen Naturreligion. Die äußere Natur war es, die ihnen, wie den alten Völkern, deren Anschauungsweise sie folgten, die Typen des Göttlichen darbot. Ein neuer Kreis bildlicher Anschauungen schloß sich aber den Gnostikern nicht blos in den Schriften des A. T., auf die sie dieselbe allegorisirende Methode anwandten, wie die Alexandriner, sondern auch [54]) in der evangelischen Geschichte auf, die sie für ihre Ideen typisch und allegorisch zu benützen wußten. Es ist dieß eine, den Standpunct der

---

53) Vgl. Neander Gen. Entw. S. 196. und die besonders hievon handelnde, kleine Schrift von Kühner: Astronomiae et astrologiae in doctrina gnosticorum vestigia. Part. I. Bardesanis gnostici numina astralia Hildburgh. 1833. S. 18. Der weitere Schluß aus dem Obigen aber, daß eigentlich die Achamoth der Planet Venus, Christus der Planet Jupiter, und die Aeonen-Syzygien Planeten-Conjunctionen seyen, hat keinen Grund.

54) Vgl. hierüber besonders Irenäus I, 18. Vorzüglich fanden sie die bedeutungsvollen Zahlen ihres Systems schon in derselben Bedeutung im A. T. Ἁπλῶς, sagt z. B. Irenäus a. a. O. c. 3.: ὅσα εὑρίσκεται ἐν ταῖς γραφαῖς, ὑπάγεσθαι δυνάμενα εἰς τὸν ἀριθμὸν τῶν ὀκτώ, τὸ μυστήριον τῆς ὀγδοάδος ἐκπληροῦν λέγουσι. Ebenso die Zwölfzahl (die δυοδεκάς, περὶ ἣν καὶ τὸ μυστήριον τοῦ πάθους τοῦ ὑστερήματος γεγονέναι, ἐξ οὗ πάθους τὰ βλεπόμενα κατεσκευάσθαι θέλουσιν) u. s. w. Eine gleiche Beziehung gaben sie den neutestamentlichen Zahlen. So sollten die Zahlen der Parabel Matth. 20, 1.: 1. 3. 6. 9. 11., zusammen 30, die 30 Aeonen anzeigen.

[redacted]

knüpftes, und durch sie vermitteltes Verhängniß. Durch die Gestirne, so erklärt sich über diesen Fatalismus die Didascalia anatolica (c. 69. f.), sowohl die wandelnden als nicht wandelnden, stehen die in ihnen waltenden, unsichtbaren Mächte der Zeugung und Entstehung der Dinge vor. Die Gestirne thun zwar für sich nichts, aber sie zeigen die Wirksamkeit der in ihnen waltenden Mächte, wie auch der Flug der Vögel nicht für sich bewirkt, was er anzeigt. Sowohl die Gestirne als die Mächte, deren Organe und Symbole sie sind, sind doppelter Art, theils gute, theils böse, theils rechte und linke, und alles, was geboren wird, ist ihr gemeinsames Product. Christus aber ist es, der uns von dem Kampf und Widerstreit dieser in den Gestirnen waltenden Mächte, von welchen die Einen uns als Soldaten beistehen, die andern als Räuber anfallen, befreit, und uns Frieden gewährt. Er ist selbst der neue, ausserordentliche Stern, der mit einem neuen, nicht weltlich leuchtenden Licht das alte System der Gestirne (τὴν παλαιὰν ἀστροθεσίαν) aufgelöst hat. Deßwegen ist nun an die Stelle der alten εἱμαρμένη bei denen, die an Christus glauben, seine Vorsehung getreten, und den zwölf Zeichen des Thierkreises stehen die zwölf Apostel gegenüber, welche wie jene der Geburt ins irdische Daseyn (der γένεσις), so der Wiedergeburt (ἀναγέννησις) vorstehen (a. a. O. c. 25.). Jene sieben Mächte, die mit dem Demiurg die Hebdomas desselben bilden, und die Schöpfer und unmittelbaren Regenten der materiellen Welt sind, waren nach der gewöhnlichen Vorstellung der Gnostiker (wie z. B. namentlich der Ophiten, Irenäus I. 30, 9.) die Planeten-Mächte. Bei dem Gnostiker Bardesanes findet sich auch die aus dem Mythenkreise der alten Völker genommene Vorstellung, daß die Sonne der Vater, der Mond die Mutter aller Dinge sey, daß die Sonne, als das männliche Princip, dem Monde den befruchtenden Samen alles Naturlebens mit-

theile, der Mond ihn aufnehme, und in der ganzen Natur verbreite[53]). In dem Gebrauche, welchen die Gnostiker von solchen Anschauungen und Vorstellungen machten, und in der Bedeutung, die sie für sie hatten, stunden sie noch ganz auf dem Gebiete der alten symbolisch-mythischen Naturreligion. Die äußere Natur war es, die ihnen, wie den alten Völkern, deren Anschauungsweise sie folgten, die Typen des Göttlichen darbot. Ein neuer Kreis bildlicher Anschauungen schloß sich aber den Gnostikern nicht blos in den Schriften des A. T., auf die sie dieselbe allegorisirende Methode anwandten, wie die Alexandriner, sondern auch[54]) in der evangelischen Geschichte auf, die sie für ihre Ideen typisch und allegorisch zu benützen wußten. Es ist dieß eine, den Standpunct der

---

53) Vgl. Neander Gen. Entw. S. 196. und die besonders hievon handelnde, kleine Schrift von Kühner: Astronomiae et astrologiae in doctrina gnosticorum vestigia. Part. I. Bardesanis gnostici numina astralia Hildburgh. 1833. S. 18. Der weitere Schluß aus dem Obigen aber, daß eigentlich die Achamoth der Planet Venus, Christus der Planet Jupiter, und die Aeonen-Syzygien Planeten-Conjunctionen seyen, hat keinen Grund.

54) Vgl. hierüber besonders Irenäus I, 18. Vorzüglich fanden sie die bedeutungsvollen Zahlen ihres Systems schon in derselben Bedeutung im A. T. Ἁπλῶς, sagt z. B. Irenäus a. a. O. c. 3.: ὅσα εὑρίσκεται ἐν ταῖς γραφαῖς, ὑπάγεσθαι δυνάμενα εἰς τὸν ἀριθμὸν τῶν ὀκτω, τὸ μυστήριον τῆς ὀγδοάδος ἐκπληροῦν λεγοῦσι. Ebenso die Zwölfzahl (die δυοδεκάς, περὶ ἣν καὶ τὸ μυστήριον τοῦ πάθους τοῦ ὑστερήματος γεγονέναι, ἐξ οὗ πάθους τὰ βλεπόμενα κατεσκευάσθαι θέλουσιν) u. s. w. Eine gleiche Beziehung gaben sie den neutestamentlichen Zahlen. So sollten die Zahlen der Parabel Matth. 20, 1.: 1. 3. 6. 9. 11., zusammen 30, die 30 Aeonen anzeigen.

ker sehr characteristisch bezeichnende, Erscheinung.
er einen Seite mußten sie nach der Bedeutung, die
hristenthum für sie hatte, ihren Ideen auch eine
che Grundlage geben, auf der andern Seite waren
ı der Darstellung derselben, von der symbolisch-my-
n Form des Alterthums noch so sehr abhängig, daß
ier solchen Vermittlung nicht entbehren konnten. So
nun zwar dieselbe Anschauungsweise, aber sie wurde
en christlichen Boden verpflanzt, und das Christen-
selbst gab ihnen nun in der Geschichte seines Stif-
wie früher die Natur den alten Völkern, die bildli-
Anschauungsformen. Irenäus beschreibt in der Dar-
ıg des valentinianischen Systems diese Eigenthüm-
it der Gnostiker, und macht uns mit einer Reihe
r Typen und Allegorien bekannt, in welchen wenig-
ein sehr sinnvolles Phantasiespiel nicht verkannt wer-
ann. So wenig die Lehren der Gnostiker, sagt Ire-
I, 8, mit demjenigen zusammenstimmen, was die
heten, Christus und die Apostel gelehrt haben, so sehr
doch ihr Bestreben, ihren Phantasiegebilden aus den
beln des Herrn, aus den Aussprüchen der Propheten,
en Lehrvorträgen der Apostel einen Schein von Glaub-
igkeit zu geben, indem sie sich um die Ordnung und
Zusammenhang der Schrift nichts bekümmern, und
Glieder der Wahrheit auflösen. Durch Umbildung und
tragung machen sie aus dem, was sie aus der Schrift
en, etwas ganz anderes, und verfahren ebenso, wie
einer ein, von einem Künstler aus Edelsteinen schön
mmengesetztes, Bild eines Königs auflöste, und aus
Menschengestalt desselben, mit denselben Steinen, das
von einem Hund oder Fuchs machte, und dann be-
tete, es sey noch dasselbe schöne Königsbild, weil es
ben Steine seyen. Irenäus führt nun einige Bei-
dieses Verfahrens an. Daß die Gnostiker in der Le-

bensgeschichte Christi vieles fanden, was ihnen eine typische Beziehung auf die Ideen ihrer Systeme zu haben schien, läßt sich ohnedieß von ihrem Standpunct aus nicht anders erwarten. Wie sie überhaupt das Leiden Christi, als eine Offenbarung der Leiden der Achamoth betrachteten, so fanden sie insbesondere in seinen Aussprüchen während seines Leidens eine solche Beziehung. Die Leiden, die die Achamoth erduldete, habe der Ausruf des Herrn am Kreuze angezeigt: „mein Gott, warum hast du mich verlassen." Diese Worte gehen auf den Zustand, in welchem die Sophia sich befand, als sie vom Licht verlassen, und vom Horos verhindert wurde, weiter zu streben, auf ihre Trauer der Ausspruch: „meine Seele ist betrübt bis in den Tod", auf ihre Furcht die Worte: „Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber", auf ihre Verlegenheit: „ich weiß nicht, was ich sagen soll" (Joh. 12, 27.). Auch Bardesanes hatte die Worte (Ps. 22, 1.): „mein Gott und König, warum hast du mich so allein gelassen", einem geistlichen Liede zu Grunde gelegt, in welchem er die Achamoth, als eine über ihre Einsamkeit klagende, und Gott um Hilfe anrufende Frau darstellte. (Neander Gen. Entw. S. 195.) Den Ausspruch Christi, daß er gekommen sey, um das verlorne, irrende Schaaf zu suchen (Luc. 15, 4.), verstunden die Valentinianer von der Achamoth, sofern diese ausserhalb des Pleroma umherirrend von Christus geformt, und vom Erlöser aufgesucht wurde, und die Parabel von der Frau, die ein Licht anzündete, und das ganze Haus kehrte, um die verlorene Drachme zu finden, von der obern Sophia, die ihre Enthymesis verlor, und dann erst wieder fand, nachdem alles durch die Gegenwart des Erlösers gereinigt worden war. So sey sie wieder in das Pleroma zurückgebracht worden. Ein gleiches Bild der Achamoth, und zwar desjenigen Zustandes derselben, in welchem der über sie sich

bbreitende Christus ihr eine Gestalt gab, und sie wie-
; zum Bewußtseyn des Lichts, das sie verlassen hatte,
achte, sahen sie in jener Tochter des Synagogen-Vor-
hers, die in einem Alter von zwölf Jahren von Chri-
us wieder zum Leben erwekt wurde (Luc. 8, 41.). Daß
r Erlöser der Achamoth erschien, als sie ausserhalb des
eroma, einem ἔκτρωμα gleich, sich befand, davon habe
ulus gesprochen, wenn er (1. Kor. 15, 8.) sage: ἔσχα-
ν δὲ πάντων, ὡσπερεὶ τῷ ἐκτρώματι, ὤφθη κἀμοί.
af denselben Moment, in welchem der Erlöser mit sei-
n Altersgenossen der Achamoth erschien, beziehen sich
e Worte des Apostels (1. Kor. 11, 10.): δεῖ τὴν γυναῖ-
κα κάλυμμα ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, διὰ τοὺς ἀγγέλους.
benso deute auch das verhüllte Angesicht Mosis nichts
nders an, als daß sich die Achamoth, als der Erlöser
ihr kam, aus Scham in einen Schleier hüllte. Jener
imeon, welcher Christus in seine Arme nahm, und Gott
ankend sprach: „nun entlässest du, Herr, deinen Diener nach
inem Wort im Frieden", war ihnen ein Bild des Demi-
gs, welcher bei der Ankunft des Erlösers seine Versezung
kannte, und dem Bythos dankte, und jene Anna, von
elcher im Evangelium gesagt ist, daß sie sieben Jahre
it ihrem Manne lebte, und die ganze übrige Zeit als
Wittwe zubrachte, bis sie den Erlöser sah und erkannte,
nd zu allen von ihm sprach, stellte ihnen ganz unzwei-
eutig die Achamoth dar, welche, nachdem sie nur kurze
eit den Erlöser mit seinen Altersgenossen gesehen hatte,
ie ganze übrige Zeit in dem Orte der Mitte zubrachte,
nd hier wartete, bis er wiederkäme, und ihre Syzygie
iederherstellte. Auch das bekannte, so oft wiederkehrende
Bild, durch welches die Gnostiker die endliche Vereinigung
er Achamoth mit Christus, der geistigen Naturen mit
en Engeln (oder, da dieß selbst schon ein Bild ist, die
Vollendung der Seelen, ihre Verklärung zu Engeln), als

eine Vermählung von Braut und Bräutigam, und das Pleroma als ein Brautgemach darstellten, oder, wie Bardesanes, als ein Gastmahl der Sophia, zu welchem die vollendete Seelen als Gäste eingeladen werden (Neander a. a. O. S. 195.); beweist ebensosehr die Vorliebe der Gnostiker für das Bildliche und Allegorische; als ihr Bestreben, gerade in dieser Beziehung sich an das N. T. anzuschließen, um entweder das Bildliche, das sie hier schon vorfanden, zu benützen, oder durch die Bedeutung, die sie dem Inhalt des N. T. gaben, sich einen neuen Kreis von Typen und Bildern zu schaffen. In solchen Typen und Allegorien sehen wir allerdings im Ganzen nur dasselbe Verfahren auf das N. T. angewandt, das in Beziehung auf das A. T. längst bei den Alexandrinern gewöhnlich war. Wie diese die Ideen ihrer Religions-Philosophie nur durch die Vermittlung der Allegorie mit dem Buchstaben des A. T. vereinigen konnten, so befanden sich die Gnostiker in demselben Verhältniß zum N. T., wenn sie von dem thatsächlichen Inhalt desselben für ihre Ideen Gebrauch machen wollten. Welches Interesse hätte aber, zumal wenn man bedenkt, wie frei und willkührlich die Gnostiker sonst mit dem Inhalt des N. T. verfuhren, stattfinden können, eine solche Vermittlung zu suchen, und ihr irgend einen Werth beizulegen, wenn nicht die bildliche Anschauungsweise als eine characteristische Eigenthümlichkeit des ganzen Standpuncts, auf welchem sie standen, anzusehen wäre? Selbst schon der Name Allegorie bedarf, sofern er hier angewandt wird, einer gewissen Einschränkung. Er bezeichnet mehr nur den Standpunct, von welchem aus wir dieses Verfahren beurtheilen können, als den ursprünglichen Standpunct der Gnostiker selbst. Die Allegorie sezt ihrem Begriff nach immer schon voraus, daß man sich eines gewissen Unterschieds zwischen Idee und Bild bewußt ist, daß man das Thatsächliche und

eschichtliche, worin man gewisse Ideen ausgedrükt fin- t, als die äußere, versinnlichende, mehr oder minder fällige Form derselben betrachtet. Aber eben dieß ist n die Frage, zu deren Lösung wir nicht hindurchdrin- n können; wie weit bei den Gnostikern selbst der Unter- ied zwischen der Idee an und für sich, und der bildli- n Form, die ihr zur Hülle dient, mehr oder minder tlich zum Bewußtseyn gekommen ist. Wir können in n Systemen der Gnostiker im Ganzen nur eine großar- e Allegorie erbliken, in welcher Ideen, deren tiefe, spe- ative Bedeutung nicht verkannt werden kann, in eine rm eingehüllt sind, an welche sie uns nicht wesentlich d nothwendig gebunden erscheinen, es dringt sich auch manchen Stellen des Systems stark genug die Ahnung d Vermuthung auf, die Gnostiker können unmöglich rm und Idee so identificirt haben, daß nicht ihnen selbst Form als ein bloßes Bild, als eine poetische oder thische Personification erschien (wie nahe scheint dieß besondere bei den Syzygien des Pleroma, bei den Lei- der Achamoth, und überhaupt bei der ganzen Rolle, dieses Wesen spielt, zu liegen!); auf der andern Seite en aber doch wieder Form und Idee ein so unzertrenn- es Ganze, daß das Bewußtseyn ihres Unterschieds we- stens nie hindurchgedrungen, und über das System zu en gekommen ist. Der Begriff scheint immer nur an Form zu hängen, in welcher er erscheint, in dieser zum Bewußtseyn kommen zu können, und das ganze stem seine eigenthümliche und selbstständige Bedeutung verlieren, sobald man seine Ideen der Form entkleidet, die sie gehüllt sind. Das ist das Unvermögen des Gei- , den Begriff in seiner reinen Abstractheit aufzufassen festzuhalten, die Befangenheit in der Form, die sich ch alle diese Systeme hindurchzieht: in ihrer Form liegt Zauber, durch welchen sie sich der Herrschaft über die

Gemüther in so hohem Grade bemächtigen konnten. D
nun diese Form die symbolisch-mythische ist, wie sie thei
den Religionen der alten Völker zu Grunde liegt, thei
auch in der jüdischen Religion nicht ganz zurükgewiese
werden konnte, in welcher in jedem Falle die Allegorie d
Alexandriner eine ganz verwandte Erscheinung ist (n
tritt hier die Allegorie nicht ebenso in dem großartigen Z
sammenhange eines Systems, sondern mehr nur als I
terpretations-Methode, in ihrer Anwendung auf die Schri
ten des A. T. hervor), so erhellt hieraus das Verhäl
niß des Gnosticismus zu den vorchristlichen Religionsfo
men. Es liegt in der großen Bedeutung, die das Bil
liche, als die zur Vermittlung der religiösen Ideen dienend
Form, hatte, und der Unterschied besteht nur darin, da
bei den Gnostikern die bildliche Form zur Form eine
ganzen Systems wurde, und die einzelnen bildlichen An
schauungen, deren sie sich bedienten, aus dem ganzen Ge
biete genommen sind, das sich ihnen im Heidenthum, Ju
denthum und Christenthum in dieser Hinsicht aufschloß.
Wiefern mit dem bildlichen Character der gnostischen Sy
steme auch der Doketismus zusammenhängt, wird sich un
später noch zeigen, da der Doketismus eine Eigenthüm
lichkeit des Gnosticismus ist, die uns auch noch zur fol
genden Classe der gnostischen Systeme hinüberbegleitet.

II. Die das Christenthum vom Judenthum und Heidenthum streng trennende Form der Gnosis.

Das System Marcions.

Der Repräsentant einer zweiten Classe gnostischer System
stellt sich uns in Marcion dar. Das Eigenthümliche de

selben ist der strenge Gegensaz, in welchen das Christenthum zum Heidenthum und Judenthum gesezt ist. Alles, worin in den Systemen der ersten Classe ein Verhältniß der Annäherung und Verwandtschaft zwischen Christenthum, Judenthum und Heidenthum erscheint, fällt hier hinweg: die Grenzlinie zwischen dem Christlichen und Vorchristlichen soll so scharf als möglich gezogen, keine Vermittlung zwischen beidem anerkannt, und nur die Kluft, die beide Gebiete trennt, in ihrer ganzen Weite zur Anschauung gebracht werden. Dieser strenge Gegensaz zwischen dem Christenthum auf der einen, und dem Judenthum und Heidenthum auf der andern Seite, ist sosehr der eigenthümliche Character des marcionitischen Systems, daß alles, was es sonst mit den gnostischen Systemen gemein hat, in den Hintergrund zurücktritt, und nur als das äußerliche Gerüste erscheint, auf welchem erst das eigentliche System aufgeführt werden soll. Es ist eine absichtliche, höchst entschiedene Opposition, die sich überall in diesem Systeme ausspricht, vor allem aber das Verhältniß des Christenthums zum Judenthum betrifft.

Marcion stimmte mit andern Gnostikern darin überein, daß er von dem höchsten Gott den Demiurg unterschied, und diesen mit dem Judengott identificirte. Der Demiurg ist zwar kein an sich böses Wesen, da er ja in der Mitte steht, zwischen dem guten Gott, und dem die Materie beherrschenden Satan, um so mehr war aber Marcions Streben darauf gerichtet, ihn als ein Wesen zu schildern, dessen Eigenschaften alle tief unter dem Begriff des wahren Gottes stehen. Der Beweis dafür wurde, da der Demiurg der Judengott ist, der sich im A. T. geoffenbart hat, aus dem A. T. geführt: alles also, was Marcion im A. T. mit dem christlichen Begriff Gottes, wie er denselben aufgefaßt hatte, unvereinbar fand, sezte eine des wahren Gottes unwürdige Eigenschaft im Demiurg voraus.

sondern als der Gott der Juden, ganz besonders auch der Gesezgeber, das von ihm geoffenbarte A. T. ist das Gesez, im Gegensaz gegen das Evangelium, das Gesez aber beruht auf dem Begriff der Gerechtigkeit, keine andere Eigenschaft kann daher dem Demiurg so wesentlich zukommen, wie die Gerechtigkeit. Was aber dadurch dem Demiurg Positives beigelegt war, erhielt sogleich dadurch wieder seine Einschränkung, daß die positive Eigenschaft wenigstens keine absolute seyn sollte. Die bei den Gnostikern gewöhnliche Geringschäzung alles dessen, was unter den Begriff der Gerechtigkeit fällt, und die strenge Unterscheidung dieses Begriffs von denjenigen Eigenschaften, in welchen das absolute Wesen Gottes sich offenbart (wovon nur Basilides eine Ausnahme gemacht zu haben scheint, wenn er die *δικαιοσύνη* mit ihrer Tochter *εὐνομία* in die Ogdoas versezte)[55], ist dem marcionitischen System ganz besonders eigen. Auch in der Gerechtigkeit, der Haupteigenschaft des Demiurg drükt sich die Unvollkommenheit desselben aus, und so gewiß die Gerechtigkeit wesentlich verschieden ist von der Güte, so gewiß muß es auch zwei diesen Begriffen entsprechende, wesentlich verschiedene Götter geben. *Quo ore constitues*, entgegnet Tertullian (II, 12) dem Marcion, *diversitatem duorum Deorum, in separatione seorsum deputans Deum bonum, et seorsum Deum justum?* Deßwegen sezte Marcion den Begriff der Gerechtigkeit in enge Verbindung mit dem Begriffe der Strenge und Grausamkeit, vermittelt aber werden diese Begriffe

---

55) Auch nach den Valentinianern konnte, wer blos gerecht ist, nicht ins Pleroma kommen. Die Seelen der Gerechten, lehrten sie nach Iren. I. 7, 1. 5. kommen mit dem Demiurg in den Ort der Mitte: *μηδὲν γὰρ ψυχικὸν* (der Gerechte gehört also blos in die Classe der Psychischen) *ἐντὸς πληρώματος χωρεῖν*. Vgl. oben S. 168. und über Basilides S. 213.

:ch den Begriff der Strafgerechtigkeit. Der Demiurg ist
der Gott der Gerechtigkeit auch der Richter, die stra-
ide Function des Richters aber, die darin besteht, daß
1 Uebertreter des Gesezes ein bestimmtes Maas von Lei-
n trifft, läßt den Richter als streng und grausam erschei-
n. *Iudicem eum designatis*, sagt daher Tertullian II, 27.)
n den Marcioniten, *et severitatem judicis secundum
erita caussarum congruentem pro saevitia exprobra-
r.* (Vgl. c. 11.: *Deus — judex et severus, et quod
Iarcionitae volunt, saevus*). Als strenger Richter und
andhaber von Recht und Gerechtigkeit ist daher der De-
niurg auch ein harter und grausamer, ein troziger und krie-
erischer Gott, während, ihm gegenüber, dem wahren Gott
orzugsweise nur die Eigenschaften der Güte, Liebe und
Milde zukommen (wie Tert. bemerkt I, 6.: *Marcionem dis-
ares Deos constituere, alterum judicem ferum, bellipo-
entem, alterum mitem et placidum, et tantummodo
onum atque optimum*). Je verwandter dem Marcion die
Gerechtigkeit mit jenen Eigenschaften zu seyn schien, de-
o mehr mußte er in dem Begriffe der Gerechtigkeit zu-
leich alles ausscheiden, was mit dem Begriff eines ab-
luten Wesens in Widerspruch kommt, und daher nur
igenschaft eines untergeordneten Wesens seyn kann. *An
Deus de sola bonitate censendus*, fragt daher Tertullian
I, 25.), *negatis ceteris appendicibus, sensibus et af-
ectibus, quos Marcionitae a Deo suo abigunt in cre-
torem?*

Steht der Demiurg, dessen ganzes Wesen nicht über
n Begriff der Gerechtigkeit hinausgeht, so tief unter dem
egriff des wahren Gottes, so konnte die ganze alttesta-
entliche Religionsverfassung den Begriff des wahren Got-
s nicht offenbaren: der wahre Gott ist dem Judenthum
llig fremd geblieben. Es ist daher ein Hauptsaz der mar-
onitischen Lehre, daß erst das Christenthum den zuvor

Dieser Beweis wurde zunächst negativ geführt, und gezeigt, daß der Demiurg nach dem A. T. nur für ein höchst schwaches, beschränktes und unvollkommenes Wesen gehalten werden könne. Das sind die *pusillitates, infirmitates, incongruentiae, malignitates*, die Marcion nach Tertullian (Contra Marc. II, 25. 28. IV, 20.) dem Demiurg zum Vorwurf machte, und alle diese *pusilla, infirma* und *indigna* wurden von ihm zusammengestellt, wie Tertullian a. a. O. (c. 27.) sagt, *ad destructionem creatoris*, um dem Demiurg den wahren Begriff Gottes völlig abzusprechen. Einige Beispiele, mit welchen uns Tertullian (welcher hievon hauptsächlich im zweiten Buch seiner Schrift gegen Marcion handelt) bekannt macht, mögen uns den Demiurg nach dieser Seite seines Wesens etwas näher characterisiren. Vorzüglichen Anlaß zur Geringschätzung des Demiurg gaben auch dem Marcion die Erzählungen der Genesis. *Si Deus*, argumentirte Marcion aus c. III. nach Tert. II, 5., *bonus et praescius futuri, et avertendi mali potens, cur hominem et quidem imaginem et similitudinem suam, immo et substantiam suam, per animae scilicet censum passus est labi de obsequio legis in mortem, circumventum a diabolo. Si enim et bonus, qui evenire tale quid nollet, et praescius, qui eventurum non ignoraret, et potens, qui depellere valeret, nullo modo evenisset, quod sub his tribus conditionibus divinae majestatis evenire non posset. Quod si evenit, absolutum est e contrario, Deum neque bonum credendum, neque praescium, neque potentem. Siquidem in quantum nihil tale evenisset, si talis Deus, id est bonus, et praescius, et potens, in tantum ideo evenit, quia non talis Deus.* In derselben Erzählung fand es Marcion Gottes höchst unwürdig, daß er erst fragen muß, wo Adam sey? und ein gleicher Beweis von Schwäche schien ihm ferner zu seyn, daß er

Sodom und Gomorrha herabsteigen muß, um zu se-
wie es daselbst stehe (Tert. c. 25.). Nur Wankel-
oder Kurzsichtigkeit, glaubte er, könne die Ursache
wenn das A. T. Gott bald so, bald anders handeln
Circa personas levem vultis intelligi, cum repro-
aliquando probatos, aut improvidum, cum probat
iando reprobandos, quasi judicia sua aut damnet
terita, aut ignoret futura, sagt Tertullian (c. 23.).
aus lassen sich die Widersprüche erklären, die sich
A. T. finden, wenn Gott selbst übertrat, was er ge-
n oder verboten habe. *Contrarietates praeceptorum,*
Tertullian (a. a. O. c. 21.) dem Marcion entgegen,
exprobras, ut mobili et instabili. Marcion berief sich
die, von Gott den Israeliten befohlene, so anstößige
wendung der goldenen und silbernen Gefässe der Aegyp-
, auf die Verletzung des Sabbathgebotes durch den
Jericho gegebenen Befehl (Jos. 6.), die Anbetung der
rnen Schlange in der Wüste, ungeachtet des so streng
botenen Idolencultus. Ueberhaupt fehlen einem Gott,
menschlichen Affectionen und Leidenschaften unterworfen
, alle göttliche Eigenschaften. *Si Deus*, läßt Tertul-
1 (c. 17.) den Marcion schließen, *irascitur et aemu-*
ur, et extollitur, et acerbatur, ergo et corrumpetur,
go et morietur.

Da sich auf diesem Wege nur ein negativer Begriff
Gottheit, nur der Begriff eines höchst schwachen und
vollkommenen Wesens ergeben konnte, so kam es nun
: darauf an, dem Begriff der Gottheit, wenn er auf
1 Demiurg noch seine Anwendung finden sollte, durch
e Eigenschaft, die nicht blos einen Mangel, sondern
e Vollkommenheit ausdrükte, einen positiven Inhalt zu
ben. Es ist dieß die Eigenschaft der Gerechtigkeit, die
Marcion den eigentlich constitutiven Begriff des De-
urg bildet. Der Demiurg ist nicht blos der Weltschöpfer,

sondern als der Gott der Juden, ganz besonders auch der Gesezgeber, das von ihm geoffenbarte A. T. ist das Gesez, im Gegensaz gegen das Evangelium, das Gesez aber beruht auf dem Begriff der Gerechtigkeit, keine andere Eigenschaft kann daher dem Demiurg so wesentlich zukommen, wie die Gerechtigkeit. Was aber dadurch dem Demiurg Positives beigelegt war, erhielt sogleich dadurch wieder seine Einschränkung, daß die positive Eigenschaft wenigstens keine absolute seyn sollte. Die bei den Gnostikern gewöhnliche Geringschäzung alles dessen, was unter den Begriff der Gerechtigkeit fällt, und die strenge Unterscheidung dieses Begriffs von denjenigen Eigenschaften, in welchen das absolute Wesen Gottes sich offenbart (wovon nur Basilides eine Ausnahme gemacht zu haben scheint, wenn er die δικαιοσύνη mit ihrer Tochter εὐνομία in die Ogdoas versezte)[55]), ist dem marcionitischen System ganz besonders eigen. Auch in der Gerechtigkeit, der Haupteigenschaft des Demiurg drükt sich die Unvollkommenheit desselben aus, und so gewiß die Gerechtigkeit wesentlich verschieden ist von der Güte, so gewiß muß es auch zwei diesen Begriffen entsprechende, wesentlich verschiedene Götter geben. *Quo ore constitues,* entgegnet Tertullian (II, 12) dem Marcion, *diversitatem duorum Deorum, in separatione seorsum deputans Deum bonum, et seorsum Deum justum?* Deßwegen sezte Marcion den Begriff der Gerechtigkeit in enge Verbindung mit dem Begriffe der Strenge und Grausamkeit, vermittelt aber werden diese Begriffe

55) Auch nach den Valentinianern konnte, wer blos gerecht ist, nicht ins Pleroma kommen. Die Seelen der Gerechten, lehrten sie nach Iren. I. 7, 1. 5. kommen mit dem Demiurg in den Ort der Mitte: μηδὲν γὰρ ψυχικὸν (der Gerechte gehört also blos in die Classe der Psychischen) ἐντὸς πληρώματος χωρεῖν. Vgl. oben S. 168. und über Basilides S. 213.

durch den Begriff der Strafgerechtigkeit. Der Demiurg ist als der Gott der Gerechtigkeit auch der Richter, die strafende Function des Richters aber, die darin besteht, daß den Uebertreter des Gesezes ein bestimmtes Maas von Leiden trifft, läßt den Richter als streng und grausam erscheinen. *Judicem eum designatis*, sagt daher Tertullian (II, 27.) von den Marcioniten, *et severitatem judicis secundum merita caussarum congruentem pro saevitia exprobratis.* (Vgl. c. 11.: *Deus — judex et severus, et quod Marcionitae volunt, saevus*). Als strenger Richter und Handhaber von Recht und Gerechtigkeit ist daher der Demiurg auch ein harter und grausamer, ein trotziger und kriegerischer Gott, während, ihm gegenüber, dem wahren Gott vorzugsweise nur die Eigenschaften der Güte, Liebe und Milde zukommen (wie Tert. bemerkt I, 6.: *Marcionem dispares Deos constituere, alterum judicem ferum, bellipotentem, alterum mitem et placidum, et tantummodo bonum atque optimum*). Je verwandter dem Marcion die Gerechtigkeit mit jenen Eigenschaften zu seyn schien, desto mehr mußte er in dem Begriffe der Gerechtigkeit zugleich alles ausscheiden, was mit dem Begriff eines absoluten Wesens in Widerspruch kommt, und daher nur Eigenschaft eines untergeordneten Wesens seyn kann. *An Deus de sola bonitate censendus*, fragt daher Tertullian (I, 25.), *negatis ceteris appendicibus, sensibus et affectibus, quos Marcionitae a Deo suo abigunt in creatorem?*

Steht der Demiurg, dessen ganzes Wesen nicht über den Begriff der Gerechtigkeit hinausgeht, so tief unter dem Begriff des wahren Gottes, so konnte die ganze alttestamentliche Religionsverfassung den Begriff des wahren Gottes nicht offenbaren: der wahre Gott ist dem Judenthum völlig fremd geblieben. Es ist daher ein Hauptsaz der marcionitischen Lehre, daß erst das Christenthum den zuvor

völlig unbekannten Gott bekannt gemacht habe. *Marcionitae*, sagt Tertullian (I, 8.), *novum Deum praeferunt. — Novum igitur audiens Deum, in vetere mundo, et in vetere aevo, et sub vetere Deo ignotum, inauditum, quem tantis retro seculis neminem, et ipsum ignorantia antiquum quidam Jesus Christus et ille in veteribus nominibus novus revelaverit, nec alius antehac, ago gratias huic gloriae eorum.* Derselbe Gegensaz sollte aber nicht blos von dem Verhältniß des Christenthums zum Judenthum, sondern auch von seinem Verhältniß zum Heidenthum gelten. So wenig das Judenthum den wahren Begriff Gottes hatte, so wenig konnte das Heidenthum mit demselben bekannt machen. Die Quelle der Gotteserkenntniß ist dem Heiden die Natur, wie dem Juden das Gesez. Wie nun das Gesez, oder das A. T., sofern es über den Begriff der Gerechtigkeit nicht hinausgeht, auch den wahren Begriff Gottes nicht enthalten kann, so kann auch die Natur den wahren Gott nicht offenbaren, denn die Natur offenbart nur den, dessen Werk sie ist, den Weltschöpfer, der Weltschöpfer ist aber nicht der wahre Gott, nicht blos weil der Weltschöpfer mit dem Gott der Juden identisch ist, sondern auch deßwegen, weil die Natur ein des wahren Gottes ebenso unwürdiges Werk ist, als das Gesez, oder das A. T. (*Impudentissimi Marcionitae convertuntur ad destructionem operum creatoris. Nimirum, inquiunt, grande opus et dignum Deo mundus* Tert. I, 13.). So viel nachtheiliges Marcion über das A. T. zu sagen wußte, so geringschäzend urtheilte er über die Natur, welcher er, als einem Werke des Demiurg, jede Beziehung auf die Idee Gottes absprach. Tertullian macht uns mit seinen Einwürfen gegen die gewöhnliche Naturansicht nicht näher bekannt, nimmt aber davon Veranlassung, zu beweisen, daß dem Menschen sowohl in der äussern Natur, als in

seinem eigenen Bewußtseyn eine sichere Quelle der wahren Gotteserkenntniß gegeben sey (I, 10. f.).

Weder Natur noch Gesez, weder Heidenthum noch Judenthum, konnte demnach den wahren Gott offenbaren, erst das Christenthum ist es, das die Idee desselben enthüllte. Der Gott des Christenthums ist ein völlig neuer und unbekannter, von welchem weder die heidnische, noch die jüdische Welt eine Ahnung hatte. Da ebendeßwegen seine Offenbarung an nichts verwandtes und vorbereitendes angeknüpft werden konnte, weder im Judenthum noch im Heidenthum etwas vermittelndes vorfand, so erhielt dadurch Marcions System jenen eigenen Character, welchen Tertullian (IV, 11.) treffend mit den Worten bezeichnet: *subito Christus, subito et Johannes, sic sunt omnia apud Marcionem, quae suum et plenum ordinem habent apud creatorem.* Bei dem schroffen Verhältniß, in das Marcion das Judenthum und Heidenthum zum Christenthum sezte, konnte der zuvor völlig unbekannte Gott nur als eine plözliche, durch nichts vermittelte, Erscheinung hervortreten, er konnte sich nur durch sich selbst offenbaren. *Inquiunt Marcionitae,* läßt Tertullian (I, 19.) sie sagen, *Deus noster, etsi non ab initio, etsi non per conditionem* (*κτίσις*), *sed per semet ipsum revelatus est in Christo Jesu.* Die Offenbarung des bis dahin noch unbekannten Gottes, die Enthüllung der wahren Idee desselben durch das Christenthum begann nach Marcion damit, daß Christus, im fünfzehnten Jahre der Regierung des Kaisers Tiberius, vom Himmel herabkam, und plözlich und völlig unerwartet in Galiläa, in der Stadt Kapernaum, erschien (Tert. I, 19. IV, 7.). Eine Vorbereitung und Vorausverkündigung war, wie Marcion ausdrüklich behauptete, gar nicht nöthig. Christus documentirte sich, als er sich und den wahren Gott offenbarte, durch die Sache selbst. *Non fuit, inquis,* läßt Tertullian

(III, 3.) ihn sagen: *ordo ejus necessarius, quia statim se et filium et missum et Dei Christum rebus ipsis esset probaturus, per documenta virtutum.* Konnte aber der bisher unbekannte Gott nur auf diese Weise, durch den ihn offenbarenden Christus, seinen *circumlator* (wie Marcion in dieser Hinsicht Christus, als Offenbarungsorgan Gottes, genannt zu haben scheint Tertull. I, 19.) hervortreten, so ist nichts natürlicher, als daß alles, was er offenbart, das ganze Christenthum nach Inhalt und Form, in den entschiedensten Gegensaz zum Judenthum und Heidenthum trat. Die Ansicht, daß zwischen diesen beiden Religionsgebieten, dem heidnischen und jüdischen, auf der einen, und dem christlichen auf der andern Seite, durchaus keine Gemeinschaft bestehe, ist ja die Grundidee, die Marcions ganzes System beherrscht. Wie er daher vom Judenthum und Heidenthum aus keinen Uebergang zum Christenthum finden konnte, weil ihm jene beiden Religionen, oder das ganze Reich des Demiurg, nichts der Gottheit würdiges, ihrer wahren Idee entsprechendes, zu enthalten schien, so mußte ihm daher auch vom Christenthum aus alles, was das Christenthum enthielt, als etwas vom Heidenthum und Judenthum völlig verschiedenes erscheinen. Wo keine Gemeinschaft ist, kann nur ein abstoßendes, feindliches Verhältniß seyn. In Marcions System konnte daher nach der Grundansicht, auf welcher es ruhte, das Christenthum nur als die entschiedenste Opposition gegen das Judenthum und Heidenthum, oder nur als die Negation beider auftreten.

Betrachten wir nun diese Seite des Systems des Marcions näher, so muß vor allem das Verhältniß, in welches er das Christenthum zum Judenthum sezte, unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen, da aus allem, was uns über Marcions System und die Schriften, in welchen er es begründete und darlegte, bekannt ist, unstreitig hervor-

daß ihm selbst jener, seinem System eigene, Oppo-
scharacter, am deutlichsten am Judenthum zum Be-
seyn gekommen ist. In dem darauf sich beziehenden
seines Systems, in welchem er mit aller Anstrengung
Geistes in die Tiefe des christlichen Bewußtseyns hin-
dringen sucht, um den großen Gegensaz zwischen Gesez
Evangelium in seiner ganzen Schärfe und Weite auf-
sen, ist uns der eigentliche Kern und Mittelpunct sei-
Systems gegeben. Eben darauf bezogen sich auch die
igsten Schriften Marcions, von welchen wir noch ei-
Kenntniß haben. Dürfen wir annehmen, daß Mar-
s Evangelium, wie doch nach Tertullian und andern
Schriftstellern, und nach der ganzen Beschaffenheit,
s, ihrem einstimmigen Zeugniß zufolge, gehabt haben
, kaum bezweifelt werden kann, ein, nach seinem Sy-
abgeändertes war, so war seine einzige Absicht dabei,
r von ihm allein anerkannten Urkunde der evangelischen
hichte den Gegensaz durchzuführen, welchen er sich
chen dem Gesez und Evangelium dachte. *Totum*, sagt
ullian (IV, 6.), *quod elaboravit (evangelium), e-
n Antitheses praestruendo, in hoc cogit, ut veteris
novi testamenti diversitatem constituat, proinde
istum suum a creatore separatum ut Dei alterius,
alienum legis et prophetarum. Certe propterea con-
ia quaeque sententiae suae erasit, conspirantia cum
atore, quasi ab adsertoribus ejus intexta, compe-
tia autem sententiae suae reservavit.* Denselben Zwek
ten Marcions Antitheses, eine Schrift, die als eine Zu-
e zu seinem Evangelium, schon durch ihren Titel die
fgabe zu erkennen gibt, die er in ihr sich gesezt hat.
fidem instrueret (evangelio), so beschreibt sie Tertullian
, 1.), *dotem quandam commentatus est illi, opus
contrarietatum oppositionibus Antitheses cogno-
natum, et ad separationem legis et evangelii coa-*

(III, 3.) ihn sagen: *ordo ejus necessarius, quia statim se et filium et missum et Dei Christum rebus ipsis esset probaturus, per documenta virtutum.* Konnte aber der bisher unbekannte Gott nur auf diese Weise, durch den ihn offenbarenden Christus, seinen *circumlator* (wie Marcion in dieser Hinsicht Christus, als Offenbarungsorgan Gottes, genannt zu haben scheint Tertull. I, 19.) hervortreten, so ist nichts natürlicher, als daß alles, was er offenbart, das ganze Christenthum nach Inhalt und Form, in den entschiedensten Gegensaz zum Judenthum und Heidenthum trat. Die Ansicht, daß zwischen diesen beiden Religionsgebieten, dem heidnischen und jüdischen, auf der einen, und dem christlichen auf der andern Seite, durchaus keine Gemeinschaft bestehe, ist ja die Grundidee, die Marcions ganzes System beherrscht. Wie er daher vom Judenthum und Heidenthum aus keinen Uebergang zum Christenthum finden konnte, weil ihm jene beiden Religionen, oder das ganze Reich des Demiurg, nichts der Gottheit würdiges, ihrer wahren Idee entsprechendes, zu enthalten schien, so mußte ihm daher auch vom Christenthum aus alles, was das Christenthum enthielt, als etwas vom Heidenthum und Judenthum völlig verschiedenes erscheinen. Wo keine Gemeinschaft ist, kann nur ein abstoßendes, feindliches Verhältniß seyn. In Marcions System konnte daher nach der Grundansicht, auf welcher es ruhte, das Christenthum nur als die entschiedenste Opposition gegen das Judenthum und Heidenthum, oder nur als die Negation beider auftreten.

Betrachten wir nun diese Seite des Systems des Marcions näher, so muß vor allem das Verhältniß, in welches er das Christenthum zum Judenthum sezte, unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen, da aus allem, was uns über Marcions System und die Schriften, in welchen er es begründete und darlegte, bekannt ist, unstreitig hervor-

ht, daß ihm selbst jener, seinem System eigene, Oppo-
:ionscharacter, am deutlichsten am Judenthum zum Be-
ußtseyn gekommen ist. In dem darauf sich beziehenden
'heil seines Systems, in welchem er mit aller Anstrengung
es Geistes in die Tiefe des christlichen Bewußtseyns hin-
bzudringen sucht, um den großen Gegensaz zwischen Gesez
nd Evangelium in seiner ganzen Schärfe und Weite auf-
ufassen, ist uns der eigentliche Kern und Mittelpunct sei-
es Systems gegeben. Eben darauf bezogen sich auch die
wichtigsten Schriften Marcions, von welchen wir noch ei-
nige Kenntniß haben. Dürfen wir annehmen, daß Mar-
cions Evangelium, wie doch nach Tertullian und andern
alten Schriftstellern, und nach der ganzen Beschaffenheit,
die es, ihrem einstimmigen Zeugniß zufolge, gehabt haben
muß, kaum bezweifelt werden kann, ein, nach seinem Sy-
stem abgeändertes war, so war seine einzige Absicht dabei,
in der von ihm allein anerkannten Urkunde der evangelischen
Geschichte den Gegensaz durchzuführen, welchen er sich
zwischen dem Gesez und Evangelium dachte. *Totum*, sagt
Tertullian (IV, 6.), *quod elaboravit* (*evangelium*), *e-
tiam Antitheses praestruendo, in hoc cogit, ut veteris
et novi testamenti diversitatem constituat, proinde
Christum suum a creatore separatum ut Dei alterius,
ut alienum legis et prophetarum. Certe propterea con-
traria quaeque sententiae suae erasit, conspirantia cum
creatore, quasi ab adsertoribus ejus intexta, compe-
tentia autem sententiae suae reservavit.* Denselben Zwek
hatten Marcions Antitheses, eine Schrift, die als eine Zu-
gabe zu seinem Evangelium, schon durch ihren Titel die
Aufgabe zu erkennen gibt, die er in ihr sich gesezt hat.
Ut fidem instrueret (*evangelio*), so beschreibt sie Tertullian
(IV, 1.), *dotem quandam commentatus est illi, opus
ex contrarietatum oppositionibus Antitheses cogno-
minatam, et ad separationem legis et evangelii con-*

ctum, qua duos Deos dividens, proinde diversos, alterum alterius instrumenti (vel quod magis est usui dicere) testamenti, ut exinde evangelio quoque secundum Antitheses credendo patrocinaretur. Vergl. II, 29, wo Tertullian von diesen *Antitheses* sagt, sie seyen *gestientes, ex qualitatibus ingeniorum, sive legum, sive virtutum, discernere, atque ita alienare Christum a creatore, ut optimum a judice, et mitem a fero, et salutarem ab exitioso.* Es ist zu bedauern, daß Tertullian uns mit dem Inhalt dieses Werkes nicht näher bekannt macht, da er es, nach der Widerlegung des marcionitischen Begriffs der Gerechtigkeit, für unnöthig hielt, noch in das Einzelne einzugehen[56]. Wir wissen daher nur soviel, daß es sich in den Antithesen um den Gegensaz der Gerechtigkeit des Weltschöpfers, und der Güte des wahren Gottes, und die Durchführung desselben, durch eine Reihe einander gegenübergestellter Säze des A. und N. T., handelte. Der Gegensaz des Gerechten und Guten ist der allgemeinste Gesichtspunct, unter welchen Marcion alles stellte, was für Gesez und Evangelium, für Judenthum und Christenthum, auf gleiche Weise characteristisch ist. Von diesem Gesichtspunct aus mußte daher die Lehre von der freien, sündenvergebenden Gnade Gottes, im Gegensaz gegen die Lehre von einer, nur nach Maasgabe der Werke richtenden, theils belohnenden, theils bestrafenden Gerechtigkeit, eine

---

56) *Ceterum ipsas quoque Antitheses Marcionis cominus caecidissem, si operosiore destructione earum egeret defensio creatoris, tam boni quam et judicis, secundum utriusque partis exempla congruentia Deo, ut ostendimus. Quod si utraque pars bonitatis atque justitiae dignam plenitudinem divinitatis efficiunt omnia potentis, compendio interim possum Antitheses retudisse, gestientes ex qualitatibus etc.* Tert. II, 29.

höchst wichtige Stelle in seinem System einnehmen, nur fehlen uns auch hierüber genauere Angaben, und es wäre gewiß nicht ohne Interesse, näher zu wissen, wie er den paulinischen Begriff der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως auffaßte und bestimmte. Wie er mit dem Begriff der Gerechtigkeit den Begriff der Härte und Strenge verband, so war ihm dagegen die wesentlichste Eigenschaft des höchsten, in Christus geoffenbarten, Gottes reine Güte und Liebe. Deßwegen rühmte er an Christus nichts mehr, als seine *lenitas* und *mansuetudo* (Tert. IV, 9.), und stellte überhaupt als höchsten Grundsaz der Religion auf, daß sie die Furcht völlig ausschließe. *Marcion Deum suum timeri negat*, sagt Tertullian (IV, 8.), *defendens bonum non timeri, sed judicem, apud quem sunt materiae timoris, ira, saevitia, judicia, vindicta, damnatio.* Vgl. I, 27.: *Adeo prae se ferunt Marcionitae, quod Deum suum omnio non timeant, malus autem, inquiunt, timebitur, bonus autem diligetur.* Das Christenthum ist daher nur die Religion der Liebe, der Vergebung und Gnade, das Judenthum die Religion der Furcht, der Vergeltung und der Strafe, einer Gerechtigkeit, die auf dem Grundsaz, Aug' um Auge, Zahn um Zahn beruht (der *definitio talionis oculum pro oculo, dentem pro dente, et livorem pro livore repetentis* Tert. II, 18.). In diesem Sinne sollte also Christus der Stifter einer neuen Religion seyn, um den wahren Gott, den Gott der Liebe, zu offenbaren, und als *novae tantaeque religionis illuminator* (Tert. IV, 17.) der unlauteren, falschen Religion, deren Urheber der Weltschöpfer war, entgegentreten. Von diesem Gesichtspunct aus legte daher Marcion auf alles dasjenige, worin sich in der evangelischen Geschichte eine antithetische Beziehung gegen die alttestamentliche Religions-Verfassung und den Geist derselben besonders deutlich zu erkennen gab, besonderes Gewicht. Daß er Zöllner in die Zahl seiner

Apostel aufnahm (*publicanum adlectum a Domino in argumentum adducit, quasi ab adversario legis adlectum, extraneum legis et Judaismi prophanum* Tert. IV, 11.), das Sabbathsgebot nicht beobachtete (c. 12.), und andern Gesezen des Judengottes geradezu entgegenhandelte (*quia lex a contactu feminae sanguinantis summovet, idcirco gestiebat non tantum contactum ejus admittere, sed etiam sanitatem donare* Tert. c. 20. in Beziehung auf Luc. 8, 44., vgl. Tert. c. 9, *ut aemulus legis tetigit leprosum, nihil faciens praeceptum legis*); seinen Jüngern auch nur einen Stab auf den Weg mitzunehmen verbot, während der Demiurg den Juden Gold und Silber aus Aegypten mitzunehmen gebot (Tert. IV. 24, V, 13.), daß er als Kinderfreund sich zeigte, und lehrte, man müsse den Kindern ähnlich werden, während der Demiurg, um die Beschimpfung Elisa's zu rächen, Bären gegen Kinder aussandte (*satis imprudens antithesis!* Tert. c. 23.), an seinen Jüngern es verwies, daß sie an einem Fleken Samariens Rache nehmen wollten, während der Demiurg, auf Elisa's Verlangen, Feuer zur Rache an den falschen Propheten herabsandte (Tert. a. a. O.), die Hände ausstrekte, nur um die Glaubigen zu retten, nicht aber um die Unglaubigen zu vernichten, wie Moses der Prophet des Weltschöpfers (II. Mos. 17, 9. **Dial. de recta in Deum fide Sect. 1.**); solche und andere Antithesen waren es, die Marcion für seinen Zwek, den Gegensaz des Gesezes und des Evangeliums ins Licht zu sezen, besonders geltend machte. Da Marcion annahm, daß auch der Weltschöpfer einen Christus verkündigt habe, so gab ihm auch dieß Veranlassung, an der Verschiedenheit der beiden Christus, des jüdischen und christlichen, den allgemeinen Gegensaz des Judenthums und Christenthums weiter durchzuführen [57]). Der Christus des Weltschöpfers

57) *Constituit Marcion alium esse Christum, qui Tiberia-*

Welt eingreift. Er ist nur das Zeichen derselben, und man kann sowohl nach Basilides, als nach Marcion sagen, der Erlöser sey nur zum Schein Mensch geworden, oder nur zum Schein in einem wirklichen Menschenkörper erschienen. Müssen wir nun hierin die Bedeutung des Doketismus finden, somit nicht blos in einem absichtlichen und willkührlichen Widerspruch gegen die factische Realität der evangelischen Geschichte, sondern in der Ansicht, daß sich in ihm die Grundidee des Gnosticismus von der absoluten Freiheit und Unabhängigkeit des Geistes von der Materie ausspricht, so erklärt sich hieraus weiter, warum die gnostischen Systeme die erlösende Thätigkeit auf eine Weise beginnen lassen, durch welche im Grunde eine absoluter Anfang gesezt wird. Am auffallendsten ist dieß bei Marcion. Es ist dieß jenes Plözliche und Momentane seines Systems, jenes völlig unvorbereitete *manare de coelo*. Daß aber dieß ein Hauptpunct ist, welcher bei einer richtigen Auffassung des Doketismus beachtet werden muß, ist daraus zu sehen, daß eben damit auch die beiden andern Systeme zusammenstimmen. Denn wenn auch Basilides und Valentin jenen Moment mit dem Moment der Taufe Jesu zusammenfallen lassen, so ist doch die Taufe selbst etwas unwesentliches, und es findet nur eine zufällige Anknüpfung an einen, in der evangelischen Geschichte gegebenen Punct, eine in ihr erzählte Begebenheit, statt. Die Hauptsache ist das Plözliche des Anfangs der erlösenden Thätigkeit, für welche der psychische Christus Valentins, und der natürliche Mensch Jesus des Basilides, noch völlig ohne alle Bedeutung waren: obgleich beide zu einer Einleitung des eigentlichen Erlösungswerks dienen, die bei Marcion fehlt, so erfolgt doch der Eintritt des erlösenden Geistes in die sichtbare Welt erst mit jenem Moment. Die Bedeutung des Doketismus in dieser Beziehung besteht darin, daß das Princip der erlö-

und das Reich des leztern ein ewiges und himml
ist, während der jüdisch = christliche Messias den
nur den Wiederbesiz ihres Landes, und nach dem
Ruhe in Abrahams Schooße verhieß [59]). Was der
schöpfer den Seinigen ankündigte, Lohn und Strafe,
ihnen nur in der Unterwelt zu Theil werden, die
keit aber, die Christus ertheilt, hat ihren Ort im H
Marcion bezog darauf die Parabel von Lazarus u
reichen Mann (Luc. 16.), in welcher er nur eine V
bung der Unterwelt des Weltschöpfers sah, und be
die Worte (v. 29.): *ἔχουσι Μωϋσέα καὶ τους προ
ἀκουσάτωσαν αὐτῶν*, die ihm nur zu den Juden
zu seyn schienen. *Immo, inquit,* sagt Tertullian (IV
*nostri Dei monela de coelo, non Moysen et pro
jussit audiri, sed Christum, hunc audite* (Luc. 9
36.). — *Marcion aliorsum cogit, scilicet, ut
que mercedem creatoris, sive tormenti, sive re
apud inferos determinet eis positam, qui legi
phetis obedierint, Christi vero et Dei sui coelest
finiat sinum et portum.* So groß die Verschie
zwischen Christus und dem jüdischen Messias ist,
ähnlich mußte er auch den Propheten des Weltsch
seyn, Marcion hob in dieser Beziehung hervor, daß

---

59) *Immo, inquis,* läßt Tertullian III, 24. den Marcio
*spero, ab illo, quod et ipsum faciat ad testimon
versitatis regnum Dei aeternae et coelestis posse
aeternae vester Christus pristinum statum Judaei
cetur, ex restitutione terrae, et post decursum
pud inferos in sinu Abrahae refrigerium. Deu
mum! si reddit placatus, quod et abstulerat ir
Tu hinc quoque alium argumentaris Christum, qu
num novum annunciet.* Vgl. IV, 14.: *putas creato
dem terrenas promissiones fuisse, Christi vero c*

Wunder durch sein bloßes Wort verrichtet habe.
ponit *Marcion*, sagt Tertullian (IV, 9.), *E-*
uidem materia egnisse, aquam adhibuisse et
:s, Christum vero verbo solo et hoc semel
rationem statim repraesentasse. Selbst Jo-
Täufer nahm daher an Christus Anstoß (Luc.
eil auch er, als einer der Propheten des Welt-
in Christus einen ganz andern fand, als er
ellt hatte (*scandalizabatur, quia alium Chri-*
ins. Tert. IV, 18.).

Marcions Antinomismus in Beziehung auf das
ist, ist in noch allgemeinerer Beziehung, so-
n Beziehung auf das Heidenthum, die ganze,
sche als heidnische, Welt, sein Doketismus. Wie
Christus, weil er Gesez und Propheten bekämpfte,
aufhob, mit dem Gott des Judenthums keine
ift haben konnte, so sollte dasselbe abstoßende
che Verhältniß gegen denselben Gott, sofern er
der Gott des Judenthums, sondern der Welt-
, durch den Doketismus noch weiter ausgedehnt
det werden. Um Christus jede Beziehung zum
er und zur Welt, dem ganzen Reiche desselben,
schneiden, durfte er nichts haben, was ihn in ir-
Zusammenhang mit der äußern Natur brachte.
also nicht nur keinen, durch das Naturgesez der
itstandenen, sondern überhaupt keinen materiel-
haben, weil alles materielle und körperliche
em Reich des Demiurg stammen kann, und von
n des Demiurg abhängig, und durch sie bedingt
ions System zeichnet sich unter den gnostischen
besonders durch seinen entschiedenen Doketismus
mat jam hinc, ruft Tertullian aus, indem er
auf die Bestreitung desselben übergeht, *proprii*
us (haereticus), phantasma vindicans Chri-

stum, nisi quod et ista sententia alios habebit auctores praecoquos et abortivos quodammodo Marcionitas, quos Apostolus Ioannes Antichristos pronunciavit, negantes, Christum in carne venisse, et tamen non, ut alterius Dei jus constituerent (dieß war es also, was Marcion nach Tertullian hauptsächlich durch seinen Doketismus beabsichtigte), *quia et de isto notati fuissent, sed quia am incredibile praesumserant Deum carnem. Quo magis Antichristus Marcion sibi eam rapuit praesumptionem* (daß Christus, um vom Demiurg unabhängig zu seyn, auch keinen natürlichen Leib haben dürfe), *aptior scilicet ad renuendam corporalem substantiam Christi, qui ipsum Deum ejus nec auctorem carnis induxerit, nec resuscitatorem, optimum videlicet, et in isto et diversissimum a mendaciis et fallaciis creatoris. Et ideo Christus ejus, ne mentiretur, ne falleret, et hoc modo creatoris forsitan deputaretur, non erat, quod videbatur, et, quod erat, mentiebatur, caro nec caro, homo nec homo.* Die ganze Erscheinung Christi war demnach bloßer Schein, aber selbst dieser Schein sollte sich nicht auf alles erstreken, was zum natürlichen Verlauf eines Menschenlebens gehört. Denn wenn auch Christus als Phantasma öffentlich erschien, und mit seinen Jüngern zusammenlebte, als solches lehrte und wirkte, ja sogar als Phantasma starb, so sollte er doch nicht einmal zum Schein geboren werden. Um der Annahme einer wirklichen Geburt so fern als möglich zu bleiben, sollte auch keine Scheingeburt zugegeben werden. Tertullian leitet hieraus sogar den ganzen Doketismus Marcions ab (III, 11.): *Totas istas praestigias putativae in Christo corpulentiae Marcion illa intentione suscepit, ne ex testimonio substantiae humanae nativitas quoque ejus defenderetur, atque ita Christus creatoris vindicaretur, ut qui nascibilis ac per hoc carneus annunciaretur.* Einen wirk

stus, der von Christus geoffenbarte Gott) *nec Deus. Cur enim non etiam Dei phantasma portaverit?* so ist hier eine Verwechslung des Bildes und der Idee. Das Bild, als Wiederschein der Idee, ist zwar einerseits, sofern es die Idee in sich enthält, und an ihrem Seyn theilnimmt, etwas reales, andererseits, sofern die Idee sich in ihm nur abspiegelt, ein bloßer Schein, die Idee selbst aber kann nie bloßer Schein, ein bloßes *phantasma* seyn, sie lebt im Bewußtseyn, wenn man auch von der Realität der äußern Erscheinung, in welcher sie angeschaut wird, abstrahirt. Der Doketismus der Gnostiker hängt demnach, wie sich uns als Resultat dieser Erörterung ergibt, sowohl mit ihrer rein ideellen Tendenz, als auch mit ihrem Streben nach einer bildlichen Versinnlichung der Idee aufs innigste zusammen. Wie sehr die bildliche Versinnlichung zum Character des Gnosticismus gehört, zeigt gerade der Doketismus, und hierin allein kann die Antwort auf die Einwendung liegen, die Tertullian (III, 10.) erhebt: *si aspernatus est (Deus carnem) ut terrenam, et, ut dicitis, stercoribus infersam, cur non et simulacrum ejus proinde despexit? Nullius enim dedignandae rei imago dignanda est.*

Wie sich aus Marcions Antinomismus der Begriff ergibt, welchen er mit dem Christenthum, als der absoluten Religion, verband, so führt auch sein Doketismus auf denselben Begriff, und läßt uns ihn noch schärfer und bestimmter auffassen. Ist das Christenthum, nach Marcions Antinomismus, die Religion der Liebe, die das Gemüth von der Furcht und von allem befreit, womit es der Demiurg, der Gott des Gesezes, beherrscht, so ist es nach seinem Doketismus die Religion der Freiheit von der Materie, der Herrschaft des Geistes über sie. Je mehr sich der Geist durch das Christenthum seiner absoluten Herrschaft über die Materie bewußt wird, und seine Frei-

heit von ihr gewinnt, desto vollkommener wird das Princip der Erlösung realisirt. Für diesen Zweck wirkte Christus als Erlöser, und seine ganze irdische Erscheinung stellt daher die religiöse Aufgabe dar, die jeder Einzelne an sich vollziehen soll. Es ist schon bemerkt worden, daß Marcion seinen doketischen Christus zwar leiden und sterben, nicht aber geboren werden ließ. Tertullian beschuldigt ihn deßhalb einer Inconsequenz (III, 10.): *Jam Deum tuum honoras fallaciae titulo, si aliud se sciebat esse, quam quod homines fecerat opinari. Jam tunc potuisti etiam nativitatem putativam illi accommodasse. — Et utique debuerat phantasmatis scenam decucurrisse, ne originem carnis non desultasset, qui personam substantiae ipsius egisset. Plane nativitatis mendacium recusasti. — Tamen, cum omnia ista destruxeris, ut Deo digna confirmes, non erit indignior morte nativitas et cruce infantia, et natura poena, et carne damnatio. Si vere iste passus est Christus, minus fuisset nasci. Si mendacio passus est ut phantasma, potuit et mendacio nasci.* Allein der Unterschied, welchen Marcion auf diese Weise zwischen Geburt und Tod machte, hängt aufs engste mit seiner Lebensansicht überhaupt zusammen. Nach seiner Ansicht von dem Verhältniß zwischen Geist und Materie mußte ihm alles zuwider seyn, was den Geist nicht blos hemmt, von der Materie frei zu werden, sondern vielmehr gerade das Mittel ist, die Bande seiner Gebundenheit zu vervielfältigen. Mit Ekel und Abscheu wandte er sich vom Fleisch und Fleischesleben hinweg (*caro, ut dicitis, stercoribus infersa*, Tert. III, 10.), alles, worin sich die Fülle und Productivität des Naturlebens offenbart, war ihm nur die unreine, wüste Lust der Natur am Schaffen und Produciren, das rohe Walten materieller Kräfte und Triebe, die sich dieses garstigen Gewühls erfreuen, eine Werkstätte der Fleischeslust und des Fleisches-

chens. *Age jam*, so schildert Tertullian (III, 11.) diese Ansicht Marcions, *perora in illa sanctissima et reverenda opera naturae, invehere in totum, quod es, carnis atque animae originem destrue, cloacam voca uterum tanti animalis, id est, hominis, producendi officinam, persequere et partus immunda, et pudenda tormenta, et exinde puerperii spurcos, anxios, ludicros exitus.* Sehr natürlich konnte daher Marcion auch die Ehe und das eheliche Leben nur als eine vom Weltschöpfer sanctionirte Satzung betrachten, durch welche er, als der Gott des unreinen, materiellen Naturlebens, für die Erhaltung seines Reichs sorgen wollte[60]), als eine Satzung, die in der wahren Gemeinde Christi nicht anerkannt werden kann, wenn nicht der Verehrer des wahren Gottes, des *detestator nuptiarum* (Tert. IV, 29.), zugleich der Diener des Weltschöpfers seyn soll. *Ecce legem tui quoque Dei impugnas*, ruft Tertullian (IV, 11.) dem Marcion zu, die Inconsequenz rügend, daß er in seinem verstümmelten Evangelium gleichwohl die Stelle Luc. 5, 35. in welcher Christus *νύμφιος* genannt ist, habe stehen lassen[61]), *nuptias non conjungit* (*Deus tuus*) *con-*

---

60) Diese Ansicht Marcions von der Ehe, ist für seinen Standpunct um so characteristischer, wenn wir bedenken, daß sie keineswegs die allgemein gnostische ist. Von den Valentinianern sagt Clemens von Alexandrien (Strom. III, 1.) ausdrücklich, daß sie wegen ihrer Lehre von den Syzygien auch die Ehe für etwas wohlgefälliges gehalten haben. *Οἱ μὲν οὖν ἀμφὶ τὸν Οὐαλεντῖνον, ἄνωθεν ἐκ τῶν θείων προβολῶν τὰς συζυγίας καταγαγόντες, εὐαρεστοῦνται γάμῳ.* Schon Basilides aber dachte hierüber, wie Clemens zugleich bemerkt, etwas anders. S. oben S. 226.

61) Ebenso tadelt es Tertullian (IV, 17.), daß auch in Marcions Evangelium (Luc. 6, 35.) die Worte gelesen werden: *καὶ ἔσεσθε υἱοὶ τοῦ ὑψίστου.* *Nihil impudentius, si illo*

junctas non admittit, neminem tingit, nisi coelibem aut spadonem, morti aut repudio baptisma servat. Quid itaque Christum ejus sponsum facis? Illius hoc nomen est, qui masculum et feminam conjunxit, non qui separavit. Eben durften daher in der marcionitischen Gemeinde nicht geschlossen werden, und Verehlichte wurden entweder gar nicht aufgenommen, oder nur unter der Bedingung der strengsten Enthaltsamkeit. *Tu nuptias dirimis, nec conjungens marem et feminam, nec alibi conjunctos ad sacramentum baptismatis et eucharistiae admittens, nisi inter se conjuraverint, adversus fructum nuptiarum, ut adversus ipsum creatorem,* hält ihm Tertullian entgegen (IV, 34.)[62]. Hieraus ergibt sich nun von selbst, was den Marcion bestimmen mußte, auch nicht einmal eine Scheingeburt des Erlösers zuzulassen. Auch schon das bloße Bild wäre ja eine Sanctionirung des unreinen, materiellen Naturlebens, des dem Weltschöpfer zu erweisenden Dienstes, gewesen. Das Leiden und Sterben des Erlösers dagegen, auch wenn es ein bloßes Scheinbild war, paßte ganz in sein System. Tertullian sezt durchaus voraus, daß Marcion den Kreuzestod Christi anerkannte,

---

nos sibi filios faciet, qui nobis filios facere non permisit, auferendo connubium: quomodo in id nomen allecturus est suos, quod jam erasit? Filius spadonis esse non possum, maxime cum patrem habeam eundem, quem et omnia. Den Ausdruk υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου verstund Marcion vom Christus des Weltschöpfers. Vgl. Hahn's Evangelium Marcionis in Thilo's Codex apocr. N. T. Th. I, S. 444.

62) Vgl. I, 29. *Non tinguitur apud illum caro, nisi virgo, nisi vidua, nisi coelebs, nisi divortio baptisma mercata: quasi non etiam spadonibus ex nuptiis nata. Sine dubio ex damnatione conjugii institutio ista constabit.*

nd ihm eine eigenthümliche religiöse Bedeutung zuschrieb. *uatenus et ipsi*, argumentirt Tertullian (II, 27.) gegen ie Marcioniten, *Deum in figura et in reliquo ordine umanae conditionis deversatum jam credidistis, non xigetis utique, diutius persuaderi, Deum conformasse emet ipsum humanitati, sed de vestra fide revincimini. Si enim Deus, et quidem sublimior, tanta humilitate fastigium majestatis suae stravit, ut etiam morti subjiceret et morti carnis: cur non putetis nostro quoque Deo aliquas pusillitates congruisse, tolerabiliores tamen judaicis contumeliis et patibulis et sepulchris? An hae sunt pusillitates, quae jam hinc praejudicare debebunt, Christum, humanis passionibus objectum, ejus Dei esse, cujus humanitates exprobrantur a vobis? — Qui talem Deum dedignaris, nescio, an ex fide credas, Deum crucifixum.* Zu der *differentia duorum Christorum* (III, 21.) ie Marcion für den Gegensaz des Gesezes und Evangeiums geltend machte, gehörte auch der leidende und sterende Christus. *De exitu plane puto*, sagt daher Terullian (III, 18.), *diversitatem tentatis inducere, neantes, passionem crucis in Christum creatoris praeditam, et argumentantes insuper, non esse credendum, in id genus mortis exposuerit creator filium suum, uod ipse maledixerat: maledictus, inquit, omnis, qui ependerit in ligno.* Welche Bedeutung konnte aber ein cheinbild des Leidens und Sterbens haben, wenn daurch nicht die höchste Lebensaufgabe des Christen, die flicht, der Welt abzusterben, aller Freude am materiellen eben, dem Dienste des Weltschöpfers, völlig zu entsagen, ildlich veranschaulicht, und zum Bewußtseyn gebracht wern sollte? Nur bei dieser Ansicht war es möglich, den reuzestod Christi als eine Begebenheit zu betrachten, die var dem Scheine nach, und nach ihrem momentanen Einuße, als ein Sieg des Weltschöpfers erschien, der Wahr-

heit nach aber, und in den Wirkungen, die sie haben mußte, mehr als irgend etwas anderes zum Sturze der Herrschaft des Weltschöpfers beitragen mußte. Daß der Kreuzestod Christi eine Veranstaltung des Demiurg war, nahm auch Marcion an (*Christum alterius Dei dicitis a creatoris virtutibus et potestatibus, ut ab aemulis, in crucem actum.* Tertullian III, 23.). Der Demiurg hatte dazu alle Ursache, als Weltschöpfer, und als Judengott. Hatte die ganze Thätigkeit des Erlösers den Zwek, Gesez und Propheten aufzuheben, und mehr und mehr die Bande zu lösen, die den Menschen an das materielle Leben knüpften, und im Reiche des Weltschöpfers festhielten, so konnte das Leben des Erlösers nur ein fortgehender Kampf mit dem Demiurg seyn. Auch sein Hinabgang in den Hades war eine Fortsezung desselben Kampfes. Denn wie er zur Rettung der Seelen vom Himmel auf die Erde herabgekommen war, so stieg er auch in den Hades hinab, um dem Demiurg Seelen zu entziehen und sein Reich zu mindern[63]. Aber auch der

---

63) Epiphanius Haer. XLII, 4. *Χριστὸν λέγει (Μαρκίων) ἄνωθεν ἀπὸ τοῦ ἀοράτου καὶ ἀκατονομάστου πατρὸς καταβεβηκέναι ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν ψυχῶν, καὶ ἐπὶ ἐλέγχῳ τοῦ θεοῦ τῶν Ἰουδαίων καὶ νόμου καὶ προφητῶν καὶ τῶν τοιούτων, καὶ ἄχρι ᾅδου καταβεβηκέναι τὸν κύριον, ἵνα σώσῃ τοὺς περὶ Κάϊν* etc. Vgl Iren. I, 27, 3. — Ganz besonders ist nun hier über den Tod Jesu überhaupt die neue, merkwürdige Quelle zu vergleichen, die kürzlich Dr. L. F. Neumann in Illgen's Zeitschr. für die histor. Theol. IV, 1. S. 71., auf eine sehr dankenswerthe Weise, aus der armenischen Literatur für unsere Kenntniß der marcionitischen Lehre eröffnet hat: Marcions Glaubenssystem, dargestellt von Esnig, einem armenischen Bischof des fünften Jahrhunderts. Esnig bekämpfte in seinem, im Jahr 1816. zum ersten Male auf St. Lazaro gedrukten Hauptwerke: „Zerstörung der Kezer" die Verirrungen der Heiden im Allgemeinen, das

...nung setzte den gegen Christus begonnenen Kampf nach dem Tode Christi, gegen die Jünger desselben fort (*omnem*,

---

Religionssystem der Parsen, die Ansichten der griechischen Weltweisen und die ketzerischen Sätze des Marcion. Gerade über den Tod Jesu ist das mitgetheilte Glaubenssystem am ausführlichsten, und wir erhalten so wenigstens theilweise eine erwünschte Ergänzung der durch die Unvollständigkeit der abendländischen Berichte gelassenen Lücke. Der Gott der Güte, der Höchste, der in dem dritten Himmel, sandte, nach dieser Darstellung (a. a. O. S. 74.), aus Mitleiden gegen die durch die Bosheit des Herrn der Geschöpfe und der Materie geplagten und gepeinigten Völker, seinen Sohn zur Erlösung. Heile, sagte er, ihre Wunden, bringe zum Leben zurück ihre Todten, mache sehend ihre Blinden, vollbringe unter ihnen, ohne alle Belohnung, die größten Heilungen, bis dich der Gott der Geschöpfe sehen, *eifersüchtig werden wird*, und dich ans Kreuz schlagen läßt. Nach dem Tode wirst du in die Hölle hinabsteigen, und die Verstorbenen von dannen führen. Denn es wird fürder keine Hölle mehr geben unter den Lebenden. Und deßhalb wirst du an's Kreuz geschlagen, *daß du einem Todten ähnlich siehest*, und die Hölle ihren Schlund öffne, um dich zu empfangen. Du wirst dann mitten hineintreten, und sie leer machen. Als nun der Sohn Gottes ans Kreuz geschlagen war, ging er in die Hölle, und machte sie leer; er nahm die Geister, die daselbst waren, mit sich fort, und brachte sie in den dritten Himmel, zu seinem Vater. Der Herr des Gesetzes entbrannte darob gewaltig: in der Wuth zerriß er sein Kleid und die Vorhänge seines Pallastes, er verdunkelte seine Sonne und hüllte seine Welt in Finsterniß, — und so blieb er aus Aerger lange in Trauer. Jesus kam dann zum zweiten Male herab, und erschien in der Gestalt seiner Gottheit vor dem Gott des Gesetzes, um mit ihm zu rechten wegen seines (Jesu) Todes. Als der Herr der Welt die Gottheit Jesu sah, so erkannte er, daß es ausser ihm noch einen andern Gott gebe. Zu ihm sprach Jesus: Wir

von jeder Berührung der Materie reine, sie frei beherrschende, urbildliche Mensch, welcher ebendeßwegen in keine unmittelbare Verbindung mit dem Materiellen und Körperlichen treten durfte, was aber auf der einen Seite nur der Schein eines Körpers, ein körperloser Schein, eine Scheingestalt ist, ist auf der andern, da der Schein doch immer zugleich ein Schatten und Reflex des Wesens selbst ist, eine bildliche Anschauung, in welcher eine Idee sich darstellt. Es drükt sich demnach auch im Doketismus die dem Gnosticismus überhaupt eigene Neigung aus, die religiösen Ideen zu versinnlichen, den abstracten Gedanken in einer bildlichen Anschauung aus dem Bewußtseyn herauszustellen, um sich durch diese Vermittlung um so mehr seiner objectiven Realität zu versichern. Diese Bedeutung, wenigstens die Realität des Bildes, sollte der historische Christus, das Christenthum, in den gnostischen Systemen haben, wenn sie auch die factische Realität seiner Geschichte nicht anerkennen zu können glaubte. Der historische Christus mußte dem urbildlichen weichen, der urbildliche aber sollte zugleich ein bildlicher seyn, und die Scheingestalt des historischen Christus zugleich der in die Sinnenwelt hereinleuchtende Schimmer der objectiven Idee der Erlösung. So hat der Doketismus nicht blos eine negative, sondern auch eine sehr positive Bedeutung, und dasselbe gnostische System, das sonst in seiner Abneigung gegen alles Sinnliche, dem Naturleben Angehörende, auch die gnostische Vorliebe für das Bildliche, für Symbole und mythische Personificationen am meisten zu verläugnen scheint, mußte hierin wenigstens auf eine sehr merkwürdige Weise dem allgemeinen Zuge folgen. Mit Recht sagt Tertullian (III, 8.) von Marcions Doketismus: *non erat (Christus), quod videbatur, et quod erat, mentiebatur, caro nec caro, homo nec homo.* Wenn aber Tertullian in rascher Folge hinzusezt: *proinde Deus, Christus* (der Gott in Chri-

, der von Christus geoffenbarte Gott) *novo Deus. Cur* *non etiam Dei phantasma portaverit?* so ist hier Verwechslung des Bildes und der Idee. Das Bild, Wiederschein der Idee, ist zwar einerseits, sofern es Idee in sich enthält, und an ihrem Seyn theilnimmt, s reales; andererseits, sofern die Idee sich in ihm nur spiegelt, ein bloßer Schein; die Idee selbst aber kann bloßer Schein, ein bloßes *phantasma* seyn, sie lebt Bewußtseyn, wenn man auch von der Realität der ern Erscheinung, in welcher sie angeschaut wird, ab- sieht. Der Doketismus der Gnostiker hängt demnach, sich uns als Resultat dieser Erörterung ergibt, so- l mit ihrer rein ideellen Tendenz, als auch mit ihrem eben nach einer bildlichen Versinnlichung der Idee aufs igste zusammen. Wie sehr die bildliche Versinnlichung Character des Gnosticismus gehört, zeigt gerade der ketismus, und hierin allein kann die Antwort auf die wendung liegen, die Tertullian (III, 10.) erhebt: *si carnatus est (Deus carnem) ut terrenam, et, ut di- s, stercoribus infersam, cur non et simulacrum ejus inde despexit? Nullius enim dedignandae rei ima- dignanda est.*

Wie sich aus Marcions Antinomismus der Begriff be, welchen er mit dem Christenthum, als der abso- n Religion, verband, so führt auch sein Doketismus denselben Begriff, und läßt uns ihn noch schärfer und immter auffassen. Ist das Christenthum, nach Mar- s Antinomismus, die Religion der Liebe, die das Ge- h von der Furcht und von allem befreit, womit es Demiurg, der Gott des Gesezes, beherrscht, so ist es) seinem Doketismus die Religion der Freiheit von Materie, der Herrschaft des Geistes über sie. Je mehr der Geist durch das Christenthum seiner absoluten rschaft über die Materie bewußt wird, und seine Frei-

jenen Entbehrungen, die den Marcioniten ihre Scheue vor jedem sinnlichen Genuß und die ganze Strenge ihrer Sittenlehre auferlegte, sollte ihr Sinn um so unverwandter auf die im Evangelium verheißenen Güter und Freuden gerichtet werden. Mit ganz besonderem Rechte glaubte daher auch Marcion, wie so viele andere, die mehr oder minder die gleiche Gesinnung mit ihm theilten, die Worte seines Evangeliums Luc. 6, 20. f. auf sich und seine Anhänger anwenden zu dürfen. Das sind, wie Tertullian (IV, 14.) sagt, die *ordinariae sententiae* (die stehenden, immer im Munde geführten Sentenzen) *ejus, per quas proprietatem doctrinae suae inducit ad edictum* (*ut ita dixerim*) *Christi: „beati mendici, quoniam illorum est regnum Dei, beati esurientes“ etc.*

Noch haben wir Marcions Lehre von den Grundwesen, die er als die Principien alles Seyenden annahm, nicht untersucht, und schon dieß muß uns sogleich auffallen, daß ein so bedeutender Theil des marcionitischen Systems entwikelt werden konnte, ohne in eine nähere Untersuchung jener Frage einzugehen. Gewiß ist, daß Marcion neben dem höchsten Gott eine mit ihm gleich ewige Materie annahm (*mundum ex aliqua materia subjacente molitus est* [*Deus*], *innata et infecta et contemporali Deo, quemadmodum de creatore Marcion sentit.* Tert. I, 15.), in welches Verhältniß er aber den Demiurg zu diesen beiden Grundwesen sezte, ist die Hauptfrage, um welche es sich hier handelt. Es lassen sich zwei Fälle unterscheiden, für welche es nicht an Auctoritäten fehlt. Der Demiurg konnte entweder als ein völlig selbstständiges Princip den beiden andern gleichgestellt, oder von einem derselben abhängig gemacht werden. In dem Dial. de recta in Deum

---

apud illum suum, nescio quem συνταλαιπωρον, id est commiseronem, et συμμισούμενον, id est coodibilem.

[redacted]

miurg setzte den gegen Christus begonnenen Kampf nach m Tode Christi, gegen die Jünger desselben fort (*omnem*,

---

Religionssystem der Parsen, die Ansichten der griechischen Weltweisen und die kezerischen Säze des Marcion. Gerade über den Tod Jesu ist das mitgetheilte Glaubenssystem am ausführlichsten, und wir erhalten so wenigstens theilweise eine erwünschte Ergänzung der durch die Unvollständigkeit der abendländischen Berichte gelassenen Lüke. Der Gott der Güte, der Höchste, der in dem dritten Himmel, sandte, nach dieser Darstellung (a. a. O. S. 74.), aus Mitleiden gegen die durch die Bosheit des Herrn der Geschöpfe und der Materie geplagten und gepeinigten Völker, seinen Sohn zur Erlösung. Heile, sagte er, ihre Wunden, bringe zum Leben zurük ihre Todten, mache sehend ihre Blinden, vollbringe unter ihnen, ohne alle Belohnung, die größten Heilungen, bis dich der Gott der Geschöpfe sehen, eifersüchtig werden wird, und dich ans Kreuz schlagen läßt. Nach dem Tode wirst du in die Hölle hinabsteigen, und die Verstorbenen von dannen führen. Denn es wird fürder keine Hölle mehr geben unter den Lebenden. Und deßhalb wirst du an's Kreuz geschlagen, daß du einem Todten ähnlich sehest, und die Hölle ihren Schlund öffne, um dich zu empfangen. Du wirst dann mitten hineintreten, und sie leer machen. Als nun der Sohn Gottes ans Kreuz geschlagen war, ging er in die Hölle, und machte sie leer; er nahm die Geister, die daselbst waren, mit sich fort, und brachte sie in den dritten Himmel, zu seinem Vater. Der Herr des Gesezes entbrannte darob gewaltig: in der Wuth zerriß er sein Kleid und die Vorhänge seines Pallastes, er verdunkelte seine Sonne und hüllte seine Welt in Finsterniß, — und so blieb er aus Aerger lange in Trauer. Jesus kam dann zum zweiten Male herab, und erschien in der Gestalt seiner Gottheit vor dem Gott des Gesezes, um mit ihm zu rechten wegen seines (Jesu) Todes. Als der Herr der Welt die Gottheit Jesu sah, so erkannte er, daß es ausser ihm noch einen andern Gott gebe. Zu ihm sprach Jesus: Wir

(Haer. XLII, 3.) dem Marcion zu, aber auf eine sehr unklare Weise. Marcion habe zu den zwei Principien, die sein Vorgänger Cerdon annahm, noch ein drittes hinzugefügt, so daß er drei Principien lehrte, das eine sey das unnennbare, unsichtbare, das er den guten Gott nenne, welcher nichts in der Welt geschaffen habe, das zweite sey der sichtbare Gott, der Schöpfer und Demiurg, das dritte sey der διάβολος, der in der Mitte zwischen den beiden andern, dem sichtbaren und unsichtbaren, stehe. Der Demiurg, der sichtbare Gott, sey auch der Gott der Juden und der Richter. Unklar ist hier besonders die Stellung, die dem διάβολος, als μέσος τῶν δύο, gegeben wird. Soll Marcion drei Principien angenommen haben, so kann die mittlere Stelle nur dem Demiurg angewiesen werden, und der διάβολος muß mit der Materie zusammenfallen. Sonst erhielten wir ja vier Principien, und man sieht nicht recht, wie der διάβολος als ein eigenes Wesen zu Marcions System passen soll, da ja der Demiurg das gegen den guten Gott reagirende Wesen ist. Ist nun wohl die größere Wahrscheinlichkeit dafür, daß Marcion nicht drei, sondern zwei Principien angenommen hat (wofür auch das Zeugniß Rhodon's bei Eusebius H. E. V, 13. spricht, nach welchem diejenigen Marcioniten mit Marcion übereinstimmen, welche δύο ἀρχὰς εἰςηγοῦνται), so muß der Demiurg entweder mit dem guten Gott, oder mit der Materie unter Einen Begriff gebracht werden. Das erstere ist die Meinung Neanders (Gen. Entw. S. 288. vergl. Kirchengesch. I, S. 793.): Marcion habe den Demiurg nicht für ein von sich selbst existirendes Wesen gehalten, sondern auf irgend eine Weise sein Daseyn von dem höchsten Princip mittelbar abgeleitet. Dieß glaubt Neander daraus schließen zu dürfen, daß Marcion den Demiurg auch wohl einen Engel, und nach Titus von Bostra (Contra Manich. III, 5. Gall. Bibl. T. V.) ein ἔκτρωμα genannt habe.

edicabant. Tertullian III, 22.). Da Marcion und seine ünger auch die Bedrückungen, die sie als Häretiker von katholischen Christen zu erdulden hatten, von dem iflusse des Demiurgs ableiten mußten, dessen Herrschaft mit dem Judenthum noch so eng verflochtene Christhum nur günstig und förderlich seyn konnte, so mußte bei ihnen um so mehr die Ansicht befestigen, daß es der ruf des wahren Christen sey, zu leiden, und den Haß Welt zu tragen. Diese Ansicht spricht sich sehr deutch in der Bezeichnung aus, die Marcion seinen Glaubensnossen gab, wenn er sie *συνταλαιπώρους* und *συμμισου- ινους* nannte[64]. Unter solchen Leiden und unter allen

sprung aus dem marcionitischen System genommen hat. Vergleichen wir den ältesten Kirchenlehrer, bei welchem die in der Folge so weit ausgesponnene Theorie sich findet, Irenäus in der Hauptstelle V, 1., so zeigt sich uns sogleich die nahe Beziehung derselben zu dem marcionitischen System, wie es sich uns in der angeführten Stelle darlegt. Es ist der Begriff der Gerechtigkeit, auf welchem diese Theorie beruht, die eigenthümlichste Veranlassung aber, diesen Begriff so entschieden geltend zu machen, hatte offenbar das marcionitische System. Auch hier waren es demnach Häretiker, die die erste Anregung zur speculativen Entwiklung des christlichen Dogma's gaben, immer aber blieb, als die Kirchenlehrer dieselbe Theorie sich aneigneten, ein wesentlicher Unterschied darin, daß für sie der Begriff der Gerechtigkeit eine absolute Bedeutung hatte, für Marcion aber eine blos relative: ihm diente er nur dazu, den Demiurg in seine eigene Beschränktheit sich gefangen geben zu lassen. — Bei dem Schlusse der angeführten Stelle übersehe man nicht den engen Zusammenhang, in welchen Marcion sowohl diese Satisfactionstheorie, als auch seinen Doketismus, mit seinem Paulinismus zu bringen wußte.

64) Tert. IV, 36.: *Marcion omnesque jam commiserones et coodibiles ejus haeretici*. Vgl. IV, 9.: *argumentatur (Marcion)*

Epiphanius noch bestimmter heißt: ἵνα τὸν δημιουργὸν πονηρὸν ὄντα καὶ γνωστὸν, λαλήσαντα ἐν τῷ νόμῳ, καὶ τοῖς προφήταις φανέντα, καὶ ὁρατὸν πολλάκις γινόμενον. Da Epiphanius die beiden Principien, in deren Annahme Marcion dem Cerdon gefolgt seyn soll, geradezu den unsichtbaren und sichtbaren Gott nennt, so darf wohl auf alle diese Angaben mit Recht die Voraussezung gebaut werden, der Gegensaz des Unsichtbaren und Sichtbaren sey der Hauptgesichtspunkt gewesen, von welchem Marcion ausging. Die Materie war demnach dem Marcion nicht unmittelbar das böse Princip, sondern nur die Grundlage der sichtbaren, vom Demiurg geschaffenen Welt, und sofern die geschaffene, sichtbare Welt das Werk und die Offenbarung des Demiurg ist, die Quelle, aus welcher er erkannt werden kann, ist er der bekannte Gott, der sich noch überdieß, dem A. T. zufolge, in manchen besondern Erscheinungen kund gethan hat. Das Prädicat der Gerechtigkeit kommt ihm als Weltschöpfer und Gesezgeber gleich passend zu, da die Idee der Gerechtigkeit auch das Princip ist, auf welchem die Ordnung der geschaffenen Welt beruht. Dem Sichtbaren aber steht das Unsichtbare gegenüber, wie dem Unvollkommenen das Vollkommene, dem Untern das Obere, dem Körper der Geist, und je mehr nun von dem Begriff des unsichtbaren, erst im Christenthum geoffenbarten, wahren Gottes aus, auch der Begriff des Weltschöpfers näher bestimmt wird, und je mehr dabei zugleich der feindliche Widerstand in Betracht kommt, welchen das Christenthum vom Judenthum und Heidenthum zu erfahren hatte, desto natürlicher war es, daß der Weltschöpfer nicht blos als ein höchst beschränktes und unvollkommenes, sondern auch als ein, dem guten Gott feindlich widerstrebendes, böses Wesen gedacht wurde. Auf diesem Wege erst kam Marcion auf den Begriff, welchen er mit seinem Demiurg als einem *Deus saevus* verband,

de (Sect. I. init.) wird dem Marcioniten Megethius die
hauptung in den Mund gelegt: Ἐγώ φημι εἶναι τρεῖς
ρχάς, θεὸν τὸν πατέρα τοῦ Χριστοῦ ἀγαθὸν, καὶ ἄλ-
ον τὸν δημιουργὸν, καὶ ἕτερον τὸν πονηρόν· ὁ γὰρ
γαθὸς οὔτε δημιουργός ἐστι τῶν κακῶν, οὔτε ἐκ γυ-
ικὸς γεγέννηται, οὔτε κόσμος ἐξ αὐτοῦ δεδημιούργη-
αι, ἀλλότριος δὲ πάσης κακίας, καὶ παντὸς τοῦ δημι-
ουργήματος. Das gute Princip herrsche über die Chri-
en, das demiurgische über die Juden, das böse über die
eiden, diese drei Principien haben nichts mit einander
mein. An Macht seyen sie zwar einander nicht gleich,
s gute sey das mächtigste, und die beiden andern ihm
terworfen, aber gleichwohl geschehe, was von diesen
iden Böses geschehe, nicht nach dem Willen des guten
rincips. Auf diese Auctorität gestüzt, hat Hahn dem
arcion drei völlig unabhängige Principien zugeschrieben[65].
lein eine solche Ansicht hat doch immer zuviel der Ver-
nft widerstreitendes, als daß sie ohne die vollgültigsten
ugnisse dem Marcion geradezu beigelegt werden darf.
r eine solche Auctorität können wir aber den genannten
alog, einer schon früher gemachten Bemerkung zufolge,
ht halten, und müssen um so mehr Bedenken tragen, ihm
folgen, da Tertullian zwar ausdrücklich die Lehre von
er *contemporalis Deo materia* dem Marcion beilegt,
r durch keine Andeutung zu der Voraussezung berechtigt,
arcion habe dasselbe Prädicat auch dem Demiurg gegeben.
e Lehre von drei Principien schreibt auch Epiphanius

---

5) De gnosi Marcionis antinomi P. I. Königsb. 1820. S. 11: *haec profecto ulterius dubitare non sinunt, Marcionem statuisse tria principia (bonum, medium et malum), revera esse, sicuti vocantur, αὐτοφυῆ, ἄναρχα, ἀγέννητα, neque medium (Demiurgum) a bono genitum, aut ulla ratione ortum.* Vgl. P. II. 1821. S. 4.

Epiphanius noch beſtimmter heißt: ἵνα τὸν δημιουργὸν πονηρὸν ὄντα καὶ γνωστὸν, λαλήσαντα ἐν τῷ νόμῳ, καὶ τοῖς προφήταις φανέντα, καὶ ὁρατὸν πολλάκις γενόμενον. Da Epiphanius die beiden Principien, in deren Annahme Marcion dem Cerdon gefolgt ſeyn ſoll, geradezu den unſichtbaren und ſichtbaren Gott nennt, ſo darf wohl auf alle dieſe Angaben mit Recht die Vorausſezung gebaut werden, der Gegenſaz des Unſichtbaren und Sichtbaren ſey der Hauptgeſichtspunkt geweſen, von welchem Marcion ausging. Die Materie war demnach dem Marcion nicht unmittelbar das böſe Princip, ſondern nur die Grundlage der ſichtbaren, vom Demiurg geſchaffenen Welt, und ſofern die geſchaffene, ſichtbare Welt das Werk und die Offenbarung des Demiurg iſt, die Quelle, aus welcher er erkannt werden kann, iſt er der bekannte Gott, der ſich noch überdieß, dem A. T. zufolge, in manchen beſondern Erſcheinungen kund gethan hat. Das Prädicat der Gerechtigkeit kommt ihm als Weltſchöpfer und Geſezgeber gleich paſſend zu, da die Idee der Gerechtigkeit auch das Princip iſt, auf welchem die Ordnung der geſchaffenen Welt beruht. Dem Sichtbaren aber ſteht das Unſichtbare gegenüber, wie dem Unvollkommenen das Vollkommene, dem Untern das Obere, dem Körper der Geiſt, und je mehr nun von dem Begriff des unſichtbaren, erſt im Chriſtenthum geoffenbarten, wahren Gottes aus, auch der Begriff des Weltſchöpfers näher beſtimmt wird, und je mehr dabei zugleich der feindliche Widerſtand in Betracht kommt, welchen das Chriſtenthum vom Judenthum und Heidenthum zu erfahren hatte, deſto natürlicher war es, daß der Weltſchöpfer nicht blos als ein höchſt beſchränktes und unvollkommenes, ſondern auch als ein, dem guten Gott feindlich widerſtrebendes, böſes Weſen gedacht wurde. Auf dieſem Wege erſt kam Marcion auf den Begriff, welchen er mit ſeinem Demiurg als einem *Deus saevus* verband,

[redacted]

näch ist wohl auch sein Verhältniß zu Cerdon zu n. Es ging von demselben Gegensaz des unsicht- d sichtbaren, des unbekannten und bekannten Got- gab aber diesem Gegensaz seine eigentliche Schärfe rch, daß er alle jene Begriffe, die sich ihm aus ng durchgeführten Gegensaz des A. und N. T. er- auf ihn übertrug [66]). Diese Ansicht bestätigt Jre- welcher (I, 17.) nach der Erwähnung des Cerdon t: auf ihn sey Marcion gefolgt, der dieselbe Lehre noch mehr emporbrachte (ηὔξησε τὸ διδασκαλεῖον s H. E. IV, 11.) daß er ohne alle Scham den ez und von den Propheten verkündigten Gott ver- (*malorum factorem, et bellorum concupiscentem, nstantem quoque sententia, et contrarium sibi ip- icens*). Ja, nun geht uns erst über jene unklare des Epiphanius das richtige Verständniß auf, denn klar, daß der διάβολος, welchen Marcion zu den Principien Cerdons hinzugefügt haben soll, und ls μέσον τῶν δύο τούτων (der ἀρχὴ ἀόρατος und ὸς ὁρατός) kein eigenes Princip ist, sondern nur

---

ach Tertullian De praescr. haer. c. 51. hatte Cerdon im unde schon alles gelehrt, was Marcion gelehrt haben soll, selbst auch den Kanon auf dieselbe Weise bestimmt. *lum evangelium Lucae, nec tamen totum recipit* (*Cer- n*)*: apostoli Pauli neque omnes, neque totas epistolas mit.* Nach Theodoret Fab. haer. I, 24. hatte auch schon rdon denselben Gegensaz zwischen dem gerechten Gott des T., und dem guten des Evangeliums gemacht, und glei- Antithesen aufgestellt, wie Marcion. Es läßt sich jedoch it der ganzen Bedeutung, mit welcher uns Marcion er- eint, die Annahme nicht vereinigen, daß er durchaus nur e Lehre eines andern sich aneignete. Die Kirchenlehrer aber ochten, je verhaßter ihnen der Häretiker war, um so ge- igter seyn, ihm auch die Originalität abzusprechen.

die von Marcion besonders hervorgehobene moralische Seite dieses Verhältnisses bezeichnet. Mit dem Hervortreten des dem Christenthum eigenen neuen Princips mußte auch der Demiurg einen andern Character erhalten, der Gegensaz, in welchen er jezt erst hineingestellt war, gab ihm von selbst eine feindliche Stellung, er wurde nun das gegen den guten Gott reagirende Princip, der Kosmokrator, wie ihn Marcion nach Irenäus (I, 27, 2.) nannte, in demselben Sinn, welchen man sonst mit diesem Namen verband[67].

67) Daß es in der alten Kirche gar nicht ungewöhnlich war, dem System Marcions den oben nachgewiesenen Dualismus zuzuschreiben, bestätigt uns auch der lateinische Dichter Prudentius (in der zweiten Hälfte des vierten Jahrh.), welcher in seiner Hamartigenia namentlich auch die marcionitische Irrlehre bestreitet. Er wendet sich in diesem dogmatischen Gedicht über den Ursprung der Sünde, aus Veranlassung der Lehre von der Einheit Gottes (v. 56.), mit der Apostrophe an Marcion:

hanc tua damnat
Secta fidem, dominis coelum partita duobus.

Nach seiner Darstellung hat der Demiurg mit dem guten Gott so wenig gemein, daß er vielmehr ganz mit dem bösen Princip zusammenfällt. Er schildert ihn als Weltschöpfer (v. 116. f.):

Ipse opifex mundi terram, mare, sidera fecit,
Condidit ipse hominem, lutulenta et membra coëgit,
Effigians, quod morbus edat, quod crimine multo
Sordeat, informi tumulus quod tabe resolvat.

Derselbe ist aber auch Urheber des Bösen (v. 155.).

Qui mala principio genuit, Deus esse putatur,
Quique bona infecit vitiis, et candida nigris.

Aecht dualistisch ist er also als Urheber, sowohl des physischen, als des moralischen Uebels zu denken. Vgl. Mitteldorpf De Prudentio et theologia Prudentiana, in Illgens Zeitschrift für die histor. Theol. II, 2. S. 146. Sehr nahe

Marcions Dualismus hatte demnach allerdings eine hyperphysische Grundlage, und man kann nicht geradezu

trifft so das marcionitische System mit dem manichäischen zusammen, nur nimmt jenes keine erst geschehene Mischung an, sondern das Sichtbare ist an sich aus Gutem und Bösem gemischt. Verwandt ist auch schon der Dualismus der Ophiten, wie wir unter anderm auch an der Secte der Severianer sehen. Epiphanius stellt sie (Haer. XLV.) zunächst mit den Marcioniten zusammen, sie selbst beurkundeten ihren Zusammenhang mit den Ophiten dadurch, daß sie das böse Princip theils Jaldabaoth, theils Sabaoth nannten. Wie die Manichäer (Manich. Rel. syst. S. 251.), hielten sie den Wein, wegen seiner, den Geist betäubenden, und die Sinnlichkeit aufregenden, Wirkung für ein Erzeugniß des bösen Princips, und sahen in den schlangenförmigen Ranken des Weinstoks ein Abbild des Schlangendämons. In der Darstellung des armenischen Bischofs Esnig werden zwar, auf die bekannte Weise, drei Grundprincipien unterschieden, merkwürdig ist aber dabei zugleich, daß der Demiurg und die Materie in das Verhältniß von Mann und Weib zu einander gesezt, somit doch wieder als eine Einheit genommen werden. Sie stellen, wie wir dieß auch im manichäischen Religionssystem finden (man vergl. meine Darstellung desselben S. 23. f. 136. f.), die der sichtbaren Welt eigene, in Zeugung und Geburt sich manifestirende, materielle Productivität dar. „Die Welt und die Geschöpfe," sagt Esnig a. a. O. S. 72. „läßt er (Marcion) entstehen, wie die Schrift uns lehrt. Marcion sezt aber noch hinzu, daß der Gott des Gesezes alles, was er gemacht, durch Vermittlung des Materiellen gemacht habe, und daß die Materie ihm gedient, als weibliche Potenz, als Weib zur Begattung. Nach der Vollendung der Welt ging er (der Gott des Gesezes) mit seinen Heerschaaren in den Himmel, die Materie aber und ihre Söhne blieben auf der Erde, und jeder herrschte in dem Seinigen, die Materie auf der Erde, und der Gott des Gesezes in dem Himmel." Der Demiurg und die Materie

behaupten, daß er über das metaphysische Verhältniß des guten Gottes zum gerechten Demiurg nichts gelehrt habe, so nahe ihm auch Bestimmungen dieser Art durch die übrigen gnostischen Systeme gelegt waren, oder daß er nur auf dem practischen Standpunct stehen blieb, und jede Frage der bloßen Speculation abwies. Es läßt sich zwar auf keine Weise verkennen, daß sich Marcions System auf eigenthümliche Weise von den übrigen gnostischen Systemen unterscheidet, wollten wir aber diese Eigenthümlichkeit als einen practischen Standpunct bezeichnen, so müßte mit Recht bezweifelt werden, ob Marcion überhaupt in die Reihe der Gnostiker gehört, da der Gnosticismus, seiner Natur nach, nie eine vorherrschende practische Richtung haben kann. Gehen wir aber von dem von uns aufgestellten Begriff des Gnosticismus aus, nach welchem das Wesentliche desselben darin besteht, daß er immer nur durch die Vermittlung der vorchristlichen Religionen zu dem wahren Begriff des Christenthums, als der absoluten Religion, hindurch-

---

bilden also ein ehelich verbundenes Paar, wie in der altgriechischen Mythologie Himmel und Erde. Ebenso entsteht auch der Mensch. Die Materie gibt etwas von ihrem Raube, und der Gott des Gesetzes gibt dann aus sich den Geist dazu. Es paßt dieß ganz gut für das marcionitische System nach der obigen Auffassung, und bemerkenswerth ist dabei, wie mit diesem armenischen Bericht auch andere Berichte orientalischer Schriftsteller zusammenstimmen. Schon Theod. sagt Haer. fab. I, 24: *Τὸν δημιουργὸν περιγενόμενον τοῦ κακοῦ τὴν ὕλην λαβεῖν τε, καὶ ἐκ ταύτης δημιουργῆσαι τὰ σύμπαντα.* Noch gleichlautender aber ist, was sich bei dem Syrer Ephraem findet, nach dessen Hymnen die Marcioniten von dem Geiste, der nach I. Mos. 1. *aquis incubuit naturaliter*, wie Ephraem sich ausdrükt, die Vorstellung hatten: *incubationem aliam minime laudabilem fuisse.* Vergl. Hahn a. a. O. P. II. S. 6.

ı macht ausdrücklich auf die Bedeutung, die diese Stelle Marcion hatte, aufmerksam, nur mit der irrigen Vorsezung, Marcion sey von der *quaestio mali, unde malum?* ausgegangen I, 2. (vergl. De praescr. haer. c. 51.).: *ios Ponticus Deos affert — passus infelix hujus praesumptionis instinctum de simplici capitulo dominicae nunciationis in homines, non in Deos, disponentis mpla illa bonae et malae arboris, quod neque bona los neque mala bonos proferat fructus — in creatom interpretatus, malam arborem malos fructus conitam, scilicet mala, alium Deum praesumsit esse iere in partem bonae arboris bonos fructus. Et ita Christo quasi aliam inveniens dispositionem solius purae benignitatis, ut diversae a creatore, facile nom et hospitam argumentatus est divinitatem in Christo suo revelatam, modicoque exinde fermento totam ei massam haeretico acrore decepit.* Was Marcion se Stelle besonders wichtig machen mußte, war eben ß, daß sie einen offen vor Augen liegenden Gegensaz Erscheinungen aussprach, und von diesen aus, als ı Wirkungen, auf die zu Grunde liegenden, ebenso entjengesezten, Ursachen zurükwies, also ganz den Gang eichnete, welchen er selbst in der Ausbildung seines Syms genommen hatte. Man kann daher mit Recht saı, daß, wie die übrigen Gnostiker von einem, ausserhalb s Christenthums liegenden, Standpunct auf das Chrinthum kamen, so dagegen Marcion erst vom Christenım aus auf das kam, wovon die übrigen ausgingen: ıs diesem das Erste war, war ihm das Lezte. Beide ieile glaubten sich des wahren Begriffs des Christenıms erst dadurch bemächtigen zu können, daß sie ihn ch dem Verhältniß des Christenthums zum Judenthum d Heidenthum bestimmten, während aber die andern in r Verschiedenheit zugleich die Einheit in Betracht zogen,

Gnostiker theilte, daß er keinen klaren Begriff vom Wesen des Christenthums sich bilden zu können glaubte, ohne sich vor allem die Frage beantwortet zu haben, wie sich das Christenthum zu den vorchristlichen Religionen, insbesondere zum Judenthum verhalte, so wurde er auch von seinem, zu einer bestimmtern Form ausgebildeten christlichen Bewußtseyn aus, zu der, seinem System eigenen, dualistischen Auffassungsweise des Verhältnisses des Christenthums zum Judenthum, und der vorchristlichen Welt überhaupt, geführt. Je tiefer und lebendiger in ihm das eigenthümliche Wesen des Christenthums zum Bewußtseyn kam, desto größer mußte ihm der Gegensaz des Christlichen und Vorchristlichen, oder Nichtchristlichen erscheinen, wie er aber schon von Anfang an auf einem ächt gnostischen Standpunct stund, sofern er das Christliche nicht in seinem Zusammenhang mit dem Vorchristlichen und in seiner Vermittlung durch dasselbe auffaßte, so mußte er auch leicht geneigt seyn, solche gnostische Ideen sich anzueignen, die seiner dualistischen Ansicht von dem Verhältniß des Christenthums zum Judenthum zur Stüze dienten, und sogar die nothwendige Grundlage derselben zu seyn schienen. Es ist sehr bezeichnend für Marcions gnostischen Standpunct, daß er gerade dasjenige, worin sein System, seiner äussern Form nach, am meisten mit den übrigen gnostischen Systemen zusammenstimmt, die Lehre von den beiden, den höchsten Gegensaz bildenden, Principien von dem Gnostiker Cerdon sich angeeignet haben soll. Die eigentlichen Elemente seines Systems, alles, was sich auf den Gegensaz des Christenthums und Judenthums bezog, hatte sich in ihm bereits gebildet, ehe er es durch die Annahme jener Principien in seiner Spize vollends abschloß. Denselben Standpunct bezeichnet die von Marcion besonders hervorgehobene, und seinem ganzen System gleichsam als Motto vorangestellte Stelle Luc. 6, 40. f. Tertul-

und die Polemik Tertullians hat in dieser Hinsicht manche Blößen seines Systems glüklich aufgedekt. Auf diese Polemik werden wir an einem andern Orte zurükkommen, hier hebe ich blos das Eine hervor: Gehören die Menschen, als Geschöpfe des Weltschöpfers, nur dem Reiche des Weltschöpfers an, wie können sie ein Bedürfniß der Erlösung haben, oder auch nur auf irgend eine Weise fähig seyn, die von Christus geoffenbarte Idee des unbekannten wahren Gottes in sich aufzunehmen? Die Fähigkeit hiezu sezt ja ein ganz anderes Princip voraus, als ihnen der Demiurg ertheilen konnte, und die übrigen gnostischen Systeme lassen aus diesem Grunde die den Seelen inwohnenden Keime des pneumatischen Lebens aus dem Lichtreich in das Reich des Demiurg herabkommen, weßwegen es ihnen auch nicht möglich ist, einen absoluten Gegensaz des Christlichen und Vorchristlichen zu behaupten. Es findet sich zwar eine Angabe, nach welcher es scheinen könnte, Marcion habe sich hierin den übrigen Gnostikern wieder mehr genähert. Nach Irenäus (I. 27, 3.) und Epiph. (Haer. XLII, 4.) soll er gelehrt haben, Christus habe bei seinem Hinabgang in den Hades den Kain, und die ihm ähnlichen, den Korah, Dathan, Abiram, ferner den Esau, die Sodomiten, die Aegyptier, und überhaupt alle Völker, welchen der Judengott unbekannt war, beseligt, den Abel aber, den Enoch, Noah, den Abraham und die übrigen Patriarchen, und die Propheten, und alle, welche dem Judengott gefielen, von dieser Seligkeit ausgeschlossen, weil sie den Weltschöpfer anerkannten, und seine Geseze befolgten. Allein eine solche Folgerung ist hieraus nicht zu ziehen. Wenn auch Marcion die im A. T. am schlimmsten prädicirten um so mehr für geeignet hielt, an den wahren Gott zu glauben, so wollte er damit keineswegs behaupten, sie haben schon vor der Erscheinung Christi eine Kenntniß des wahren Gottes ge-

hielt Marcion nur die Verschiedenheit fest, die beiden entgegengesezten Principien, die er an die Spize seines Systems stellte, sollten nur dazu dienen, die beiden Seiten, die in seinem System einen unausgleichbaren Gegensaz bilden, auf immer auseinander zu halten, die andern gnostischen Systeme aber gingen von denselben Principien nur deßwegen aus, um diesen Gegensaz sogleich in einem mittlern sich ausgleichen zu lassen. Hieraus erklärt sich alles, was das System tiefgedachtes, und was es verfehltes hat. Es ist eine kühne, großartige Idee, das Christenthum nur aus dem Gesichtspunct eines absoluten Gegensazes, in welchem es zu allem vorchristlichen steht, aufzufassen. Ist das Christenthum, wofür unser christliches Bewußtseyn zeugt, die absolute Religion, so kann es auch von allem vorchristlichen nicht blos durch einen graduellen Unterschied, sondern nur durch einen absoluten Gegensaz getrennt gedacht werden. Wie aber schon dieser absolute Gegensaz nur die eine Seite dieses Verhältnisses betrifft, und nicht ausschließt, daß das Christenthum auf der andern Seite auch wieder mit dem Vorchristlichen mehr oder minder nahe verwandt ist, so muß sich ein solches System in noch größere Widersprüche verwikeln, wenn der rein religiöse Gegensaz auf einen metaphysischen zurükgeführt, und an zwei einander gegenüberstehende Grundwesen angeknüpft wird, von welchen dem einen alles Geschaffene, Sichtbare, Materielle, dem andern alles Ewige, Unsichtbare, Reingeistige zufällt. Diese beiden, so scharf getrennten Wesen, müssen doch irgendwo wieder in Einem Puncte zusammen treffen, und zur Einheit Einer Welt zusammengehen. Denn wie könnten sie sonst, wenn dieß nicht wäre, beide in die Sphäre eines und desselben Bewußtseyns fallen, und wenigstens in der Einheit des menschlichen Bewußtseyns Eins werden? Allein zur Auflösung aller, auf diese Frage sich beziehender; Schwierigkeiten hat Marcion nichts gethan

mpfänglichkeit für die Idee des unbekannten Got-
lären lasse, wenn die Menschen nur Geschöpfe des
höpfers sind, blieb völlig unbeantwortet. Ist der
höpfer schlechthin der Schöpfer, so hat er auch die
ı der Menschen geschaffen, von ihm aber können sie
mpfänglichkeit nicht erhalten haben. Hat er sie aber
geschaffen (für welche Annahme sich nirgends eine
ıtung findet), in welchem Verhältniß sollen wir sie
höchsten Gott denken? Auf alle Fragen dieser Art
sich aus Marcions System selbst keine Antwort ge-
ınd wir wissen nicht, wie er sich selbst solche Schwie-
ten und Widersprüche löste. Psychologisch läßt sich
zur Lösung des Räthsels nur dieß sagen, daß der
dpunct für sein System überhaupt nur in der Sub-
ität des Bewußtseyns genommen werden kann. Wie
m Bewußtseyn, wenn einmal die Idee des Christli-
erwacht ist, das Christliche vom Nichtchristlichen streng
et, so fixirte Marcion diesen Gegensaz nicht blos durch
Gegensaz des Christenthums und Judenthums, son-
auch den Gegensaz des wahren Gottes und des Welt-
fers, des unbekannten und bekannten, des unsicht-
ı und sichtbaren. Alle Widersprüche, auf welche dieser
ismus führen mußte, sobald er in der Objectivität

---

ect. I. dem Marcioniten die Behauptung beilegt: ἡ πο-
ηρὰ ἀρχὴ (die Materie) τῶν ἐθνικῶν ἄρχει. So gering
ıuch Marcion von der jüdischen Religion dachte, so war ihm
och ihr Monotheismus, in Vergleichung mit dem heidnischen
Polytheismus, die relativ wahre und ursprüngliche Religion,
ıur konnte dieser Vorzug dem Christenthum gegenüber in
keinen Betracht kommen. Vom absoluten Standpunct des
Christenthums aus fielen ihm Heidenthum und Juden-
thum in dem Einen Begriff des Vorchristlichen zusam-
men.

Gott Einer: und auf diesem scheint Marcion auch hier absichtlich stehen geblieben zu seyn, und auf alle über das moralische Interesse der Menschen hinausgehende Speculationen verzichtet zu haben.“ Allein das moralische Interesse und die Abneigung gegen die Speculation dürfen wir doch wohl in einem System, das sich so entschieden zum Doketismus bekannte, nicht sehr hoch anschlagen. Richtiger werden wir wohl sagen: auf dem Standpunct der Subjectivität des Bewußtseyns, auf welchem Marcion stund, konnte ihm das Verhältniß Christi zum höchsten Gott nur zur Selbstoffenbarung der Idee werden. Die äußere Scheinform, durch deren Vermittlung Gott in Christus sich offenbarte, ist ja eigentlich nur der Reflex der im Bewußtseyn hervortretenden Idee. Die äußere Offenbarung konnte für Marcion nicht dieselbe Bedeutung und Realität haben, wie für einen Praxeas und Noet. Was wir festhalten können, ist immer wieder nur der *Deus per semet ipsum revelatus*, oder die sich selbst offenbarende Idee. Deßwegen fehlen in Marcions System alle objective Bestimmungen über das Wesen Gottes. Alles, was andere Gnostiker über die Syzygien und Aeonen, und die damit zusammenhängenden Verhältnisse, in Beziehung auf das Wesen Gottes lehrten, konnte für Marcion nach der strengen Grenzlinie, die er zwischen Natur und Geist, dem Sichtbaren und Unsichtbaren zog, keine Bedeutung haben. Auch bei jenem *manare de coelo* darf ohne Zweifel an kein Emanations=Verhältniß gedacht werden. Gott ist ihm schlechthin der Geist, der abstracte Geist, und was Gott als Geist ist, ist er für den Geist. Deßwegen hatte sein ganzes System nicht, was Gott an sich ist, zum Gegenstand, sondern nur die Thatsache des Bewußtseyns, daß Gott sich selbst geoffenbart habe, oder der zuvor unbekannte Gott nun der bekannte geworden sey. *Scio, quo sensu novum Deum jactitent*, sagt Tertullian I, 9., *ag-*

se Empfänglichkeit für die Idee des unbekannten Got-
; erklären lasse, wenn die Menschen nur Geschöpfe des
eltschöpfers sind, blieb völlig unbeantwortet. Ist der
eltschöpfer schlechthin der Schöpfer, so hat er auch die
eelen der Menschen geschaffen, von ihm aber können sie
ne Empfänglichkeit nicht erhalten haben. Hat er sie aber
cht geschaffen (für welche Annahme sich nirgends eine
ndeutung findet), in welchem Verhältniß sollen wir sie
m höchsten Gott denken? Auf alle Fragen dieser Art
ßt sich aus Marcions System selbst keine Antwort ge-
n, und wir wissen nicht, wie er sich selbst solche Schwie-
gkeiten und Widersprüche löste. Psychologisch läßt sich
ohl zur Lösung des Räthsels nur dieß sagen, daß der
Standpunct für sein System überhaupt nur in der Sub-
ectivität des Bewußtseyns genommen werden kann. Wie
ch im Bewußtseyn, wenn einmal die Idee des Christli-
hen erwacht ist, das Christliche vom Nichtchristlichen streng
heidet, so fixirte Marcion diesen Gegensaz nicht blos durch
en Gegensaz des Christenthums und Judenthums, son-
ern auch den Gegensaz des wahren Gottes und des Welt-
höpfers, des unbekannten und bekannten, des unsicht-
aren und sichtbaren. Alle Widersprüche, auf welche dieser
Dualismus führen mußte, sobald er in der Objectivität

Sect. I. dem Marcioniten die Behauptung beilegt: ἡ πονηρὰ ἀρχὴ (die Materie) τῶν ἐθνικῶν ἄρχει. So gering auch Marcion von der jüdischen Religion dachte, so war ihm doch ihr Monotheismus, in Vergleichung mit dem heidnischen Polytheismus, die relativ wahre und ursprüngliche Religion, nur konnte dieser Vorzug dem Christenthum gegenüber in keinen Betracht kommen. Vom absoluten Standpunct des Christenthums aus fielen ihm Heidenthum und Judenthum in dem Einen Begriff des Vorchristlichen zusammen.

Gott Einer: und auf diesem scheint Marcion auch hier absichtlich stehen geblieben zu seyn, und auf alle über das moralische Interesse der Menschen hinausgehende Speculationen verzichtet zu haben." Allein das moralische Interesse und die Abneigung gegen die Speculation dürfen wir doch wohl in einem System, das sich so entschieden zum Doketismus bekannte, nicht sehr hoch anschlagen. Richtiger werden wir wohl sagen: auf dem Standpunct der Subjectivität des Bewußtseyns, auf welchem Marcion stund, konnte ihm das Verhältniß Christi zum höchsten Gott nur zur Selbstoffenbarung der Idee werden. Die äußere Scheinform, durch deren Vermittlung Gott in Christus sich offenbarte, ist ja eigentlich nur der Reflex der im Bewußtseyn hervortretenden Idee. Die äußere Offenbarung konnte für Marcion nicht dieselbe Bedeutung und Realität haben, wie für einen Praxeas und Noet. Was wir festhalten können, ist immer wieder nur der *Deus per semet ipsum revelatus*, oder die sich selbst offenbarende Idee. Deßwegen fehlen in Marcions System alle objective Bestimmungen über das Wesen Gottes. Alles, was andere Gnostiker über die Syzygien und Aeonen, und die damit zusammenhängenden Verhältnisse, in Beziehung auf das Wesen Gottes lehrten, konnte für Marcion nach der strengen Grenzlinie, die er zwischen Natur und Geist, dem Sichtbaren und Unsichtbaren zog, keine Bedeutung haben. Auch bei jenem *manare de coelo* darf ohne Zweifel an kein Emanations-Verhältniß gedacht werden. Gott ist ihm schlechthin der Geist, der abstracte Geist, und was Gott als Geist ist, ist er für den Geist. Deßwegen hatte sein ganzes System nicht, was Gott an sich ist, zum Gegenstand, sondern nur die Thatsache des Bewußtseyns, daß Gott sich selbst geoffenbart habe, oder der zuvor unbekannte Gott nun der bekannte geworden sey. *Scio, quo sensu novum Deum jactitent,* sagt Tertullian I, 9., *ag-*

itione utique: quem agnitione novum opponunt, ignorum ante agnitionem demonstrant. Auch die übrigen nostiker ließen zwar den höchsten Gott erst durch das hristenthum vollkommen offenbar werden, aber keiner in Marcions Sinne, weil sie schon vor dem Christenthum eine bjective Offenbarung Gottes in der Natur und Geschichte nnahmen. So ist es durchaus der Gegensaz des objectien und subjectiven Standpuncts, wodurch das Verhältiß Marcions zu den frühern Gnostikern bestimmt wird [69]).

In dem strengen Gegensaz, in welchen Marcion das hristenthum zu allem Vorchristlichen, und insbesondere um Judenthum sezte, müssen wir zugleich eine absichtliche pposition gegen den damals in der christlichen Kirche noch mmer sehr vorherrschenden Judaismus sehen. Man hat n den in Kleinasien verbreiteten sinnlichen Chiliasmus ermert, um aus der Antithese gegen denselben die Entsteung eines Systems, wie das marcionitische ist, um so her erklären zu können. Der Chiliasmus, und die Reation gegen denselben, mag hier allerdings nicht vergessen erden, doch ist dieß nur eines der verschiedenen Momente, ie überhaupt in jener Zeit, in welcher bereits der Monanismus und die Differenz über die Osterfeier die öffent-

69) Auf diese Subjectivität seines Standpuncts läßt sich auch sonst noch manches Eigenthümliche Marcions beziehen. Wenn er den gewöhnlichen Unterschied zwischen den Katechumenen nicht anerkannte, mit Berufung auf Gal. 6, 6. (nach Hieronymus zu dieser Stelle Opp. Ed. Mart. Vol. IV. S. 252.), auch das weibliche Geschlecht für fähig zum Priesterthum hielt (Epiph. Haer. XLII. Esnig a. a. O. S. 71. Tert. De praescr. haer. c. 41.), so zeugt auch dieß davon, wie auf seinem Standpunct das religiöse Bewußtseyn unabhängig vom Aeussern und Objectiven seine Bedeutung nur in sich selbst haben sollte.

auf die große Wichtigkeit aufmerksam, die die Schlange durch ihren Eintritt in die Welt erlangt. Eine große Menge Menschen sey von ihm betrogen worden, und bis auf den heutigen Tag bestehe diese Schule des Betrugs. Diese Häresie finde sich noch in Rom und in Italien, in Aegypten und in Pontus, Arabien und Syrien, in Cypern und in der Thebais, sogar in Persien und an andern Orten. Μεγάλως γὰρ πονηρὸς ἐν αὐταῖς κατίσχυσε τὴν ἀπάτην! Wie zahlreich die Marcioniten auch noch im fünften Jahrh. besonders in Syrien waren, sehen wir aus Theodoret, welcher in seinen Briefen (Ep. 145.) nicht nur die Marcioniten mit den Arianern, Eunomianern, Apollinaristen zusammenstellt, sondern auch versichert (Ep. 113.), daß er in seiner Diöcese allein gegen tausend Marcioniten bekehrt habe. Der bedeutende Erfolg, welchen auf diese Weise Marcions Thätigkeit hatte, sezt offenbar voraus, daß man in seiner Lehre etwas fand, was seinen tiefern Grund im christlichen Bewußtseyn selbst hatte. In der That war auch seine Tendenz, wenn wir sie im Allgemeinen betrachten, nicht blos eine polemische, sondern zugleich eine reformatorische. Seine Antithese gegen das Judenthum stüzte sich ja nur darauf, daß er das mit dem Judenthum noch so vielfach vermischte Christenthum nicht für das ächte und ursprüngliche halten konnte. So suchte er von der Basis seines christlichen Bewußtseyns aus zu bestimmen, was in den schriftlichen Urkunden des Christenthums ächt und ursprünglich sey, oder von Judaisten herrühre (Dial. de r. in D. f. Sect. II.). Mag man dieses Verfahren Marcions Kritik oder Willkühr nennen, in jedem Fälle nahm er das Kriterium des Aechten und Unächten aus der Tiefe und Innigkeit seines christlichen Bewußtseyns. Je mehr aber eine solche reformatorisch-polemische Tendenz[72]) zum Character des

72) Tert. I. 20.: *Ajunt* (die Anhänger Marcions) *Marcionem*

sche Tendenz vorherrschend zu werden, so konnte er sich hier um so mehr nicht nur eine günstige Aufnahme, sondern auch einen bedeutenden Erfolg seiner Opposition gegen den Judaismus versprechen. Aus dem Verhältniß, in welchem Marcion anfangs zur römischen Kirche stund (der römischen, nicht der pontischen Gemeinde brachte er nach Tertullian De praescr. haer. c. 30. das von Neander Genet. Entw. S. 280. erwähnte Geldgeschenk), ist zu schließen, daß der Anstoß, welchen man in der Folge an ihm nahm, nicht sowohl in seiner antijüdischen Tendenz, als vielmehr in den gnostischen Ideen, die er damit verband, liegen mochte. Alles, was uns sonst über Marcion bekannt ist, läßt uns annehmen, daß er eine für jene Zeit höchst wichtige Erscheinung war. Die nicht unbeträchtliche Zahl seiner nächsten Schüler, die ebenso zahlreichen und bedeutenden Gegner, die in der katholischen Kirche gegen ihn aufstunden[71]), die Ausführlichkeit, mit welcher sie seine Lehren widerlegen, der bittere Ton, in welchem sie von ihm reden, alles dieß zeugt hinlänglich von dem großen Eindruk, welchen er auf seine Zeit gemacht hatte. Er wirkte sogar noch lange nach seinem Tode fort. In dem Dialogus de recta in Deum fide (Sect. I.) wird nicht nur Marcion selbst Bischof genannt, sondern zugleich gesagt, daß auf ihn, nachdem er gestorben war, viele marcionitische Bischöfe gefolgt seyen. Epiphanius macht, ehe er auf die Beschreibung der Häresie Marcions übergeht, ausdrüklich

71) Ueber die uns blos aus des Eusebius H. E. bekannten Schriftsteller gegen Marcion und dessen Secte s. Danz De Eusebio Caes. Jena 1815 S. 97. f. Auch Irenäus hatte I, 27., wo er ihn nur kurz berührt, eine eigene Schrift gegen ihn zu schreiben im Sinne: *quoniam et solus manifeste ausus est, circumcidere scripturas et impudorate super omnes obtrectare Deum.*

auf die große Wichtigkeit aufmerksam, die diese [illegible] Schlange durch ihren Eintritt in die Welt erlangt [illegible] Eine große Menge Menschen sey von ihm betrogen [illegible] den, und bis auf den heutigen Tag bestehe diese [illegible] Schule des Betrugs. Diese Häresie finde sich noch [illegible] Rom und in Italien, in Aegypten und in Pontus, Arabien und Syrien, in Cypern und in der Thebais, sogar in Persien und an andern Orten. *Μεγάλως γὰρ* [illegible] *πονηρὸς ἐν αὐταῖς κατίσχυσε τὴν ἀπάτην!* Wie [illegible] reich die Marcioniten auch noch im fünften Jahrh. besonders in Syrien waren, sehen wir aus Theodoret, welcher in seinen Briefen (Ep. 145.) nicht nur die Marcioniten mit den Arianern, Eunomianern, Apollinaristen zusammenstellt, sondern auch versichert (Ep. 113.), daß er in seiner Diöcese allein gegen tausend Marcioniten bekehrt habe. Der bedeutende Erfolg, welchen auf diese Weise Marcions Thätigkeit hatte, sezt offenbar voraus, daß man in seiner Lehre etwas fand, was seinen tiefern Grund im christlichen Bewußtseyn selbst hatte. In der That war auch seine Tendenz, wenn wir sie im Allgemeinen betrachten, nicht blos eine polemische, sondern zugleich eine reformatorische. Seine Antithese gegen das Judenthum stüzte sich ja nur darauf, daß er das mit dem Judenthum noch so vielfach vermischte Christenthum nicht für das ächte und ursprüngliche halten konnte. So suchte er von der Basis seines christlichen Bewußtseyns aus zu bestimmen, was in den schriftlichen Urkunden des Christenthums ächt und ursprünglich sey, oder von Judaisten herrühre (Dial. de r. in D. f. Sect. II.). Mag man dieses Verfahren Marcions Kritik oder Willkühr nennen, in jedem Falle nahm er das Kriterium des Aechten und Unächten aus der Tiefe und Innigkeit seines christlichen Bewußtseyns. Je mehr aber eine solche reformatorisch-polemische Tendenz[72]) zum Character des

72) Tert. I. 20.: *Ajunt* (die Anhänger Marcions) *Marcionem*

Christenthums selbst gehört, daß die ihm eigene, läuternde und reinigende Kraft von Anfang an dadurch bewährte, daß es alle von aussen sich ihm anhängende Formen immer wieder zu durchbrechen, und sich immer reiner in seinem innersten Wesen zu erfassen suchte, desto weniger kann es befremden, daß Marcions Streben in so weitem Umfange Anklang und Anerkennung fand. Die im christlichen Bewußtseyn sich aussprechende Ueberzeugung, daß das Christenthum etwas ganz anderes sey, als das Judenthum, mußte in Verbindung mit der in der Geschichte des Urchristenthums offen vor Augen liegenden Thatsache, daß der Apostel Paulus, der dem Marcion allein als Apostel galt (*tuus Apostolus* Tert. IV, 34.), sich über die übrigen Apostel erhob, und sogar in einem gewissen Gegensaz gegen sie stund, der Lehre Marcions immer neue Freunde gewinnen, und von demselben Standpunct aus, auf welchem er selbst ursprünglich stund, selbst seinen gnostischen Ideen, somit dem gnostischen Dualismus überhaupt, fortdauernd zur Stüze dienen. Fassen wir von diesem Gesichtspunct aus, Marcions Erscheinung und Wirksamkeit auf, so sehen wir sie auf eine sehr lebendige und bedeutungsvolle Weise in die Entwiklungsgeschichte des Christenthums eingreifen. Aber derselbe Gegensaz, in welchem Marcion dem Christenthum seiner Zeit entgegentrat, um in ächt reformatorischem Geist auf die ursprüngliche Idee des Christenthums zurükzugehen, und alles, was zwischen dem Urchristenthum und dem Christenthum seiner Zeit lag, als eine große Entartung und Verfälschung des reinen

---

non tam innovasse regulam separatione legis et evangelii, quam retro adulteratam recurasse. — Nam et ipsum Petrum, ceterosque, columnas apostolatus, a Paulo reprehensos opponunt, quod non recto pede incederent ad evangelii veritatem.

Christenthums zu bekämpfen, mußte sich auf gleiche We auf das katholische und das gnostische Christenthum ziehen. Die ganze Gestalt seines Systems zeigt, wie nig die frühern gnostischen Systeme, in welchen das Ch stenthum dem Judenthum und Heidenthum noch so stund, seinem christlichen Bewußtseyn entsprechen konnt So stellt sich uns im marcionitischen System nicht eine neue Form der Gnosis, sondern auch eine neue E che in der Entwiklungsgeschichte derselben dar; als neue, eigenthümliche Hauptform der Gnosis kann es in seinem historischen Zusammenhang mit den frühern stischen Systemen, durch welche es bedingt ist, aufge werden. Auch diese nehmen, wie dieß zum Wesen Gnosticismus gehört, das Christenthum als die Nega des Heidenthums und Judenthums, aber diese Nega schien in ihnen nur auf eine unvollkommene Weise vollz deßwegen ist dem marcionitischen System das Christen die reine, absolute, jede Vermittlung ausschließende, gation alles Vorchristlichen, wie aber auch diese A sung des Verhältnisses des Christlichen und Vorchr chen noch eine neue Form hervorrief, zu welcher sie nur der Uebergang war, weil auch in ihr der sich f wegende Begriff der Gnosis noch nicht alle Moment ner Entwiklung durchlaufen hatte, wird die weitere stellung zeigen.

III. Die Christenthum und Judenthum i tificirende und beide dem Heidenthum en gensezende Form der Gnosis.

Das pseudoclementinische System.

Es ist schon früher gezeigt worden, wie die b dargestellten Hauptformen noch eine dritte hervorrufen

Grundsäze in den Mund gelegt werden, welche, wie
unläugbar nachweisen läßt, dem System Marcions
wesentlich angehörten, und deßwegen unmöglich schon
dem Magier auf dieselbe Weise aufgestellt worden seyn
en. Sehen wir nun aber in dieser Beziehung den kla-
Beweis vor uns, daß der Magier zum Träger fremder
n und Lehren gemacht, und ihm überhaupt die Rolle
s Gegners des Apostels Petrus in demselben weiten
ne angewiesen ist, in welchem der pseudoclementinische
us selbst keineswegs die aus dem N. T. bekannte,
rische Person ist, so müssen wir von diesem Puncte
nothwendig weiter zurükschließen, und können daher
anderes, was dem Magier zugeschrieben ist, nur aus
Gesichtspunct derselben ihm übertragenen Rolle be-
hten, wenigstens in dem Falle um so sicherer, wenn es
auf andere uns bekannte Lehren der Gnostiker ohne große
wierigkeit zurükführen läßt. Um jedoch diese Frage
einem größerm Grade von Bestimmtheit beantworten
können, müßten wir aus andern, von diesen Homilien
bhängigen Quellen genauere Kenntniß von der Person
Lehre des Magiers haben. Allein solche Quellen feh-
uns. So vielfach von dem Magier Simon, als dem
upt und Stammvater aller Häretiker und der gnostischen
besondere in der Geschichte der ältesten Häresen die
e ist, und so wenig nach einigen Zeugnissen bezweifelt
den zu können scheint, daß er und sein Nachfolger
nander eine, noch einige Zeit fortbestehende, Partei
ükgelassen haben, so können wir doch kaum einige
hritte über die in der Apostelgeschichte gegebenen Nach-
ten hinauszuwagen, und es dringt sich bei der Verglei-
ng der Hauptschriftsteller über ihn die Ueberzeugung
, daß er die große historische Bedeutung, die ihm ge-
hnlich gegeben wird, in keinem Fall schon ursprünglich
te, sondern erst in der Folge erhielt. Betrachten wir

ihn von diesem Gesichtspunct aus etwas näher, so is
allem wenigstens sehr begreiflich, wie eben das, wa
nach dem N. T. als das Ursprüngliche in ihm voraus
müssen, der Anknüpfungspunct für das in der Folg
ihn übergetragene werden konnte. Nach Ap. Gesch. 8
behauptete er von sich, μέγας τις εἶναι, oder wie das
Samariens ohne Zweifel in demselben Sinne von ihm s
ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ μεγάλη zu seyn, d. h. eine
carnation der höchsten substanziellen Kraft Gottes.
mit möchte ich zunächst verbinden die in den Elemen
wiederholt vorkommende Behauptung, er sey der Ἑ
Θέλει, wird Hom. II, 22. von ihm gesagt, νομίζεσθ
νωτάτη τις εἶναι δύναμις, καὶ αὐτοῦ τοῦ τὸν κό
κτίσαντος θεοῦ (die höchste auch über den Weltsch
erhabene Kraft), ἐνίοτε δὲ καὶ Χριστὸν ἑαυτὸν αἰν
μενος ἑστῶτα προσαγορεύει. Ταύτῃ δὲ τῇ προση
κέχρηται, ὡς δὴ στησόμενος ἀεὶ, καὶ αἰτίαν φθο
τὸ σῶμα πεσεῖν, οὐκ ἔχων. Dieselbe Behauptung sc
Clemens von Alexandrien (Strom. II, 11.) den Anhä
Simons zu. Clemens sagt hier, daß der Verstand al
unwandelbar bleibende, die Seele führende und regie
Princip, der Steuermann derselben heißen: denn
durch etwas unwandelbares könne man zum Unwandel
gelangen. So wollen nun auch die Simonianer, dem
henden, welchen sie verehren, so viel möglich ähnlich
den (τῷ Ἑστῶτι, ὃν σέβουσιν, ἐξομοιοῦσθαι τὸν
πον). Sey es, daß Simon selbst sich so nannte, se
daß blos seine Anhänger durch dieses Prädicat bestim
bezeichnen wollten, was sie unter ihm sich dachten
Name sollte im Ganzen dasselbe ausdrüken, was die
sten in Christus verehrten, das höchste göttliche Pri
durch welches alles geistige Leben in seinem Seyn un
stand erhalten wird, den unwandelbaren, über alles
gängliche erhabenen, Hort des Lebens. Deßwegen r

on als Logos auch Christus genannt, und überhaupt
ibe Begriff durch verschiedene Benennungen bezeich-
wie wir aus des Hieronymus Comment. in Matth. c. 24.
p. Ed. Mart. Vol. IV, S. 114.) sehen, wo aus einer
gionsschrift der Simonianer die dem Simon beige-
en Worte angeführt werden: *ego sum sermo Dei, ego
speciosus, ego paracletus, ego omnipotens, ego
nia Dei.* Nichts anders als eben dieß liegt auch in
Behauptung, die Irenäus I, 23. dem Simon beilegt:
sey derselbe, der in Judäa als Sohn erschienen, in Sa-
rien als Vater herabgestiegen, und zu den übrigen Völ-
 als heiliger Geist gekommen sey, womit nur
 gesagt werden konnte: an und für sich sey es die-
e Offenbarung Gottes, wenn auch die Namen und For-
 verschieden seyen; wie das Christenthum selbst von der
scheinung des Sohns die Wirksamkeit des Geistes un-
scheide, obgleich das Wesen der Offenbarung dasselbe
ibe, so sey man durch das Christenthum selbst berechtigt,
mon Christus zur Seite zu sezen, und ihn, als Reprä-
tanten des höchsten Gottes, Vater zu nennen, wie sich
ristus in demselben Sinne Sohn nannte. Müß uns
on bei diesen Behauptungen höchst zweifelhaft bleiben,
s etwa dem Magier selbst angehören mag, so kann man
 anderem, was er gelehrt haben soll, noch weit weniger
 Zweifel seyn, daß es erst in der Folge auf ihn übergetragen
rden ist. Es gilt dieß vor allem von dem Verhältniß,
das er zur Helena, als seiner Gattin, gesezt wird. Nach
n Clementinen (Hom. II, 25.) sagte er selbst, die Helena
y vom höchsten Himmel in die Welt herabgekommen, sie
y die Herrin, die Allmutter, Substanz und Weisheit,
n sie haben die Hellenen und Barbaren gestritten, durch
n Scheinbild der Wahrheit getäuscht, denn die wahre
elena sey damals bei dem höchsten Gott gewesen. Durch
lche, mit hellenischen Mythen ausgeschmükte, allegorische

Dichtungen, wird hinzugesezt, und durch viele, Erstaunen erregende, magische Wunder, suchte der mit der Helena umherreisende Magier die Menschen zu täuschen. Ausführlicher finden wir diesen Mythus bei Irenäus (I, 23.) und Epiphanius (Haer. XXI.) erzählt. Ich habe das Verhältniß dieser verschiedenen Erzählungen, und die Hauptidee, die wir in ihrem Inhalt vorauszusezen haben; schon in meiner Darstellung des manichäischen Religionssystems (S. 467. f.) untersucht. Nach den Resultaten dieser Untersuchung werden der Helena des Magiers Simon dieselben Züge beigelegt, mit welchen wir schon früher die Sophia-Achamoth als eine Hauptperson der gnostischen Systeme kennen gelernt haben, und die verschiedenen Momente des Verhältnisses, in welchem Simon zur Helena steht, die Syzygie, welche beide als die höchsten Principien bilden, der täuschende Hinabgang der Helena in die untere Welt, die dadurch erst mit den ihr angehörenden Mächten ins Daseyn kommt, die Erscheinung Simons, um die unten festgehaltene, und durch Leiden und Mishandlungen aller Art so tief erniedrigte Helena zu befreien und wieder zurükzuführen, sind dieselben Momente, durch welche sich die früher dargestellten gnostischen Systeme hindurchbewegen. Es ist daher klar, daß diejenigen Züge, die man aus den gnostischen Systemen im Ganzen als die allgemeinsten und am meisten characteristischen abstrahirte, auf den Magier übergetragen worden sind[74]. Gab es nun wirklich eine

---

74) Am auffallendsten zeigt dieß die Darstellung des Irenäus I, 23., bei welcher sich diese Ansicht von selbst aufdringt: *Simon — Helenam quandam — secum circumducebat, dicens, hanc esse primam mentis ejus conceptionem, matrem omnium, per quam initio mente concepit, angelos facere et archangelos. Hanc enim Ennoiam exsilientem ex eo, cognoscentem, quae vult pater ejus, degredi ad*

artei von Simonianern, die sich zu den ihr zugeschriebenen Lehren bekannte, so konnte sie ihren Lehrbegriff nur

---

inferiora, et generare angelos et potestates, a quibus et mundum hunc factum dixit. Posteaquam autem generavit eos, haec detenta est ab ipsis propter invidiam, quoniam nollent progenies alterius cujusdam putari esse. Ipsum enim se in totum ignoratum ab ipsis: Ennoiam autem ejus detentam ab iis, quae ab ea emissae sunt potestates et angeli, et omnem contumeliam ab iis passam, uti non recurreret sursum ad suum patrem, usque adeo ut et in corpore humano includeretur, et per secula veluti de vase in vas transmigraret in altera muliebria corpora (vergl. oben S. 156.). *Fuisse autem eam et in illa Helena, propter quam trojanum contractum est bellum: quapropter et Stesichorum, per carmina maledicentem eam, orbatum oculis, post deinde poenitentem et scribentem eas, quae vocantur, palinodias, in quibus hymnizavit eam, rursus vidisse. Transmigrantem autem de corpore in corpus, ex eo et semper contumeliam sustinentem in novissimis etiam in fornice prostitisse, et hanc esse perditam ovem.* Vergl. Tertull. De an. c. 34. Man könnte vermuthen, erst durch den Verfasser der pseudoclementischen Homilien sey die Sage von Simon und der Helena in der Gestalt, in welcher wir sie bei Irenäus und andern finden, ausgebildet und in Umlauf gebracht worden. Allein auch in der größern Apologie Justins, die ohne Zweifel älter ist, als diese Homilien, finden sich die wesentlichen Züge derselben. Beinahe alle Samaritaner, sagt Justin a. a. O. c. 26., und auch einige unter den übrigen Völkern verehren den Simon als ihren ersten Gott, und von einer gewissen Helena, die damals überall mit ihm umherreiste, vorher aber eine öffentlich sich preisgebende Hure war, sagen sie, sie sey sein erster Gedanke (ἔννοια) gewesen. Es ist bekannt, welchen Irrthum sich Justin zu Schulden kommen ließ, wenn er in eben dieser Stelle behauptet, denselben Samaritaner Simon, welcher unter Claudius nach Rom

den schon früher vorhandenen gnostischen Secten nach
bildet haben. Aber weit wahrscheinlicher möchte die V

gekommen sey, haben die Römer als einen Gott durch e
Bildsäule geehrt, die sie ihm auf einer Insel in der T
mit der Inschrift: *Σίμωνι θεῷ σάγκτῳ* (*Simoni Deo sanc*
errichteten. Es leidet keinen Zweifel, daß sich diese Bi
säule nicht auf den Magier Simon, sondern den alten
mischen Gott *Semo Sancus*, oder *Fidius-Hercules* (Ov
Fast. VI, 214.) bezog. Aber sehr natürlich schließt sich h
an auch die Vermuthung an, daß sich diese Verwechslu
auch noch weiter rückwärts verfolgen läßt. Der Gott Se
ist auch ein altorientalischer Gott, der in den vorderasia
schen Ländern, besonders in Phönicien, auch in Aegypte
vielfach verehrte Sonnengott Herakles. (Daher Sem-p
crates soviel als Herakles-Harpokrates. Vergl. Jablonś
Opusc. T. II. Dissert. De terra Gosen. S. 196. f. Creu
Dionysus S. 141. Symb. und Myth. Bd. I. S. 326.). V
dem orientalischen Sem stammt der abgeleitete Name Sime
Simeon, wie von der verwandten Form שמשון der Na
Simson. Der hebräische Simson ist offenbar das leibhafti
Abbild jenes Herakles, selbst bis auf die Säulen. Buch d
Richter c. 16, 25. Hieraus läßt sich nun der Ursprung d
meisten, mit der Person des Magiers Simon verbunden
Vorstellungen sehr einfach erklären. Simon wurde als ἑστώ
als der Stehende, verehrt. Es ist dieß dasselbe Prädic
das auch dem Herakles beigelegt wird, wenn man sich i
als Säulengott dachte. Die Säule ist ja das bekannte A
tribut des Herakles, und zwar gerade in denjenigen Lä
dern, mit welchen Samarien in nahem religiösen Zusa
menhang stund. In dem Tempel des Herakles in Tyr
stunden, wie Herodot aus eigener Anschauung berichtet (II, 44
στῆλαι δύο, ἡ μὲν χρυσοῦ ἀπέφθου, ἡ δὲ σμαράγδου λίθ
λάμποντος τὰς νύκτας μέγαθος (Vielleicht waren die beid
Säulen Symbole der Sonne und des Monds, des Umla
auf ihrer Bahn bei Tag und bei Nacht). Aus der Sta
Tyrus war, wie Irenäus, Tertullian, Epiphanius und

muthung seyn, daß in jedem Falle derjenige Theil ihrer Lehre, welcher das Verhältniß Simons zur Helena betrifft, eine

---

dere ausdrücklich bemerken, die Gattin Simon's, die ihn begleitende Helena. Sie ist schon wegen der Beziehung, die ihr auf die altgriechische Helena gegeben wird, die Mondsfrau. Es wird aber auch überdieß in den pseudoclementinischen Homilien (II, 23.) gesagt, daß sie in der Zahl der dreißig κορυφαῖοι ἄνδρες, die den λόγος μηνιαῖος σελήνης darstellen, die Unvollkommenheit des Mondsmonats andeuten sollte. In den Recognitionen (II, 14.) ist sie geradezu *Luna* genannt. Neben der Sonne wurde in jenen Ländern überall auch der Mond verehrt. Jene weibliche Naturgottheit, die in Syrien und Phönicien, unter verschiedenen Namen, besonders unter dem Namen Astarte verehrt wurde (von griechischen Schriftstellern Here, Aphrodite, Artemis genannt) war hauptsächlich auch Mondsgöttin. Ἀστάρτην δ' ἐγὼ δοκέω Σεληναίην ἔμμεναι, sagt Lucian De Dea Syr. c. 4. Da man sich Sonne und Mond als geschlechtlich verbundene Wesen dachte, und den Mond insbesondere als das Princip der Zeugung und Geburt (Plut. De Is. et Os. c. 41.), daher auch als Buhlerin, wie die berüchtigte Pasiphae (Creuzer Symb. und Myth. IV. S. 96.), so hatte man auch schon darin einen Anlaß, die Helena des Magiers für eine Buhlerin zu halten. Auch die Hure, zu welcher sich Simson gesellt, Buch der Richter 16, 1. f., ist hier nicht zu übersehen. Ja selbst das schon ganz gnostische Prädicat, das der Helena gegeben wird, wenn sie die ἔννοια Simons gewesen seyn seyn soll, schloß sich vielleicht an etwas Verwandtes in jenen Mythen an. Plutarch wenigstens unterscheidet (De Is. et Os. c. 41.) Sonne und Mond so: τῷ μὲν ἡλίῳ τὸν Ἡρακλέα μυθολογοῦσιν (Αἰγύπτιοι) ἐνιδρυμένον συμπεριπολεῖν, τῇ δὲ σελήνῃ τὸν Ἑρμῆν· λόγου γὰρ ἔργοις ἔοικε καὶ σοφίας τὰ τῆς σελήνης, τὰ δὲ ἡλίου πληγαῖς ὑπὸ βίας καὶ ῥώμης περαινόμενα. Der Mond ist also die Intelligenz, die Sonne die Kraft und Stärke, wie ja Simon sich die δύναμις μεγάλη genannt haben soll. Nach allem diesem ist mir sehr wahr-

in der katholischen Kirche entstandene Parodie des Gnosticismus war, die besonders die Absicht hatte, solche

scheinlich, daß der Magier Simon, wer er auch ursprünglich gewesen seyn mag (denn seine reinhistorische Persönlichkeit ist mir selbst in der Apostelgeschichte noch keine ganz ausgemachte Sache), mit dem alten Landesgott Samariens, jenem orientalischen Sonnengott Sem-Herakles, welcher ohne Zweifel auch damals noch in Samarien von dem heidnisch-gesinnten Theile des Volks verehrt wurde, identificirt worden ist. Als Repräsentant und angebliche Incarnation des Sonnengotts war er so ganz passend der Repräsentant der heidnischen Religion, mit welcher die christliche als Gegnerin und Ueberwinderin in Samarien zusammentraf. Gewiß verdient Justin, ein geborener Samaritaner, allen Glauben, wenn er von Simon a. a. O. sagt: *σχεδὸν πάντες Σαμαρεῖς — ὡς τὸν πρῶτον θεὸν ἐκεῖνον ὁμολογοῦντες προσκυνοῦσιν*, nur sind es blos die Kirchenlehrer, die dem Landesgott sogleich ihren Magier unterschieben. Die Worte der Apostelgeschichte selbst 8, 9.: Simon sey gewesen *ἐξιστῶν τὰ ἔθνος τῆς Σαμαρείας, λέγων εἶναί τινα ἑαυτὸν μέγαν· ᾧ προσεῖχον πάντες ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου λέγοντες· οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ μεγάλη· προσεῖχον δὲ αὐτῷ, διὰ τὸ ἱκανῷ χρόνῳ ταῖς μαγείαις ἐξεστακέναι αὐτούς*, können sie nicht geradezu als Beschreibung des herrschenden Landescultus genommen werden? In Samarien war sicher auf dem Lande noch sehr viel heidnisches. Vom Lande aber sollten, wie ausdrücklich gesagt wird, Simon und Menander herstammen, jener aus dem Dorfe Gitton, dieser aus dem Dorfe Kapparetäa. Just. a. a. O. Die drei angeblichen, samaritanischen Sectenstifter, Dositheus, Simon und Menander, sind immer wieder dasselbe Wesen. Der eine fällt, wenn der andere steht (Pseudoclem. Hom. II, 24. *ὁ Δωσίθεος, ἐκείνου στάντος, αὐτὸς πεσὼν ἐτελεύτησεν*), wie in Aegypten Osiris, Typhon und Horus abwechselnd herrschen und gestürzt werden. Ohne Zweifel wurde eben dieser Idee des die Erde umkreisenden, von Morgen nach Abend wandernden, Son-

[illegible] des Gnosticismus, in welchem sich am meisten die [illegible] oft schuldgegebene Verwandtschaft mit dem Hei[illegible] oder Hellenismus zu erkennen gab, mit den grell[illegible]ben hervorzuheben, Züge, die zwar an und für

---

[illegible]gottes die Veranlassung der Fiction, Simon sey dem Apostel Petrus, dem Herold des neuen Glaubens, von Land zu Land, bis ins ferne Abendland, in die Stadt Rom vorangezogen. Als Repräsentant des alten, nun im Licht des neuen Glaubens, in seiner Falschheit erschienenen Glaubens, konnte er natürlich nur Magier und Zauberer seyn, und wie es eine Zeit gab, in welcher das Heidenthum als ein, die historischen Formen für indifferent erklärender, Synkretismus sich mit dem Christenthum amalgamiren wollte, so tritt ein solcher Zug theils schon aus dem mit dem Christenthum so leichten Kaufs sich abfindenden Simon der Apostelgeschichte hervor, theils noch bestimmter aus der obigen Angabe des Irenäus, nach der Lehre der Simonianer sey der Sohn in Judäa, der Vater in Samarien, der heil. Geist unter den heidnischen Völkern eine und dieselbe Gottheit gewesen. Will man aber sich auf die von den Kirchenlehrern als eine Secte ihrer Zeit erwähnten Simonianer für die historische Realität des Magiers berufen, so bedenke man nur was Irenäus sagt I. 27, 4.: *Omnes, qui quoquo modo adulterant veritatem, et praeconium ecclesiae laedunt, Simonis, Samaritani magi, discipuli et successores sunt. Quamvis non confiteantur nomen magistri sui ad seductionem reliquorum, attamen illius sententiam docent*, d. h. eine Secte der Simonianer gab es in der Wirklichkeit nie, weil aber einmal Simon der Erzhäretiker war, so mußte es, solange es Häretiker gab, auch Simonianer geben. Ebenso ist zu verstehen, was Eusebius H. E. II, 1. III, 26. von den Simonianern und Menandrianern sagt, daß sie sich heimlich in die Kirche einzuschleichen suchen. Die verwerflichsten Secten waren, in der Ansicht der Kirchenlehrer, eine neue Gestalt des in verschiedene Formen sich hüllenden Stammvaters aller Häresen.

sich ein treues Bild des Gnosticismus gewähren, aber mit den auf sie aufgetragenen Farben, denselben zu e höchst auffallenden, dem Geiste des Christenthums an scheinlich widerstreitenden, Erscheinung machen m Wie Simon als Ἑστὼς sich mit dem höchsten Gott sel identificirte, so sollte er nun selbst der Urvater der gn schen Systeme seyn. Wollte man ihm nach der Idee der Sy zygien eine Gattin beigesellen, welche alle Eigenschaften de Sige und Ennoia, der obern und untern Sophia, die im Grunde alle in Einen Begriff zusammenfallen, in sich ve einigte, so konnte dazu keine passendere Person aus de ganzen griechischen Mythologie gewählt werden, als Hel na, mit welcher in der That schon in der griechischen My thologie Ideen verbunden sind, die auf eine innere tiefli gende Verwandtschaft des Gnosticismus mit der orientalisc griechischen Religionslehre hinweisen (Vergl. das manic Rel. syst. a. a. O.). Es kann nur als eine Fortsezu derselben Parodie angesehen werden, wenn Simon zule sogar zum griechischen Zeus gemacht, und die Helena i dasselbe Verhältniß zu ihm gesezt wurde, in welchem na dem griechischen Mythus die Athene zu Zeus stund. *Ima ginem quoque*, sagt Irenäus I. 34, 4., *Simonis haben factam ad figuram Jovis, et Helenae, in figuram Mi nervae, et has adorant* (Vgl. Epiph. Haer. XXXI, 3. Sollte die Helena die Ennoia des Urvaters seyn (die *pr ma mentis ejus conceptio*, die *ennoia exsiliens ex e* Iren. a. a. O. c. 2.), so war sie der dem Haupte de Zeus entsprungenen Metis=Athene vollkommen ähnlich.

Um nun auf die clementinischen Homilien und au die Frage, welche Stelle das in ihnen enthaltene Syste in der Geschichte der Gnosis einnimmt, zurükzukommen so zeigt sich uns das Oppositionsverhältniß, in welche sie sich zur Gnosis überhaupt sezen wollten, vor allem, au eine sehr unzweideutige Weise, in der dem Magier Simon

n Repräsentanten derselben übertragenen Rolle. ohl finden wir diese Opposition gegen diejenigen e, die wir zur ersten Hauptform der Gnosis rech- müssen glauben, nicht weiter ausgeführt, man elmehr deutlich, daß sie bereits ausserhalb des Ge- :ises liegen, in welchen man durch diese Homilien estellt wird, um so mehr aber concentriren sie die Kraft ihrer Opposition gegen das marcionitische , in welchem, wie aus allem erhellt, was wir zu beziehen haben, die Gnosis jener Zeit noch schestes Leben und ihre eigentliche Stärke zu ha- ien. Marcion ist es also, welchen der anonyme er dieser Homilien auf eine ebenso anonyme Weise Person des Magiers Simon, als seinen eigentlichen bestreitet[75]), und wir müssen demnach, um dem lementinischen System näher zu kommen, vorerst imarcionitische Seite desselben ins Auge fassen, da System seine eigene positive Grundlage erst dadurch en konnte, daß es den marcionitischen Dualismus nd und widerlegte. Indem wir daher in diese Po- eingehen, ist zugleich nachzuweisen, daß die dem r Simon beigelegten, und von dem Verfasser dieser en in der Person des Apostels Petrus bestrittenen ptungen eigentlich marcionitische Lehren sind.

lemit soll jedoch nicht gesagt werden, daß alles, ohne Un- schied, was dem Magier in diesen Homilien beigelegt :d, geradezu für ächt marcionitisch gehalten werden darf. gilt dieß namentlich von den Hom. III, 2. XVIII, 4. n zugeschriebenen Vorstellungen, die sich nicht als marcio- isch, aber auch überhaupt nicht bestimmter als gnostisch hweisen lassen, und wohl dem Verfasser dieser Homilien r dazu dienen sollten, die marcionitische Lehre noch poly- :istischer, als sie an sich schon ist, erscheinen zu lassen. ɪl. das manich. Rel. syst. S. 343.

Die Unterscheidung des höchsten Gottes und des Welt-schöpfers, die der Magier Simon wiederholt geltend macht (Hom. II, 22. besonders XVIII, 1. 11.: φημί τινα ἄνω-μεν ἐν ἀποῤῥήτοις εἶναι ἄγνωστον πᾶσι, καὶ αὐτῷ τῷ δημιουργῷ), ist bei den Gnostikern, von welchen bisher die Rede war, so allgemein, daß wir erst in den Beweisen, auf die sie gestüzt wird, eine nähere Beziehung auf das System Marcions finden können. Unverkennbar marcionitisch ist nun aber in dieser Beziehung

1. die dem Magier beigelegte Behauptung, daß der höchste Gott, weil ihm vorzugsweise die Eigenschaft der Güte zukommt, nicht gerecht genannt werden dürfe. Ist der Weltschöpfer auch der Gesezgeber, sagt der Magier in der Hauptstelle, die davon handelt (Hom. XVIII, 1.), so ist er als Gesezgeber gerecht, als gerecht nicht gut, und weil er nicht gut ist, ein anderer als derjenige, welchen Jesus in dem Ausspruch Matth. 19, 17. verkündigt: ὁ ἀγαθὸς εἷς ἐστιν, ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Der Gesezgeber kann nicht zugleich gut und gerecht seyn. Dagegen sucht Petrus zu zeigen, daß beide Begriffe einander nicht ausschließen. Die Güte bestehe im Mittheilen, und man könne nicht sagen, daß Gott nur dann gerecht sey, wenn er den Guten Gutes, den Bösen Böses zu Theil werden lasse. Wenn er den Bösen das Zeitliche gewähre, für den Fall, daß sie sich bekehren, den Guten das Ewige, für den Fall, daß sie beharren, so sey seine Gerechtigkeit, sofern er allen gibt, denen aber, die sich auszeichnen, seine Gnade schenkt, zugleich Güte, und um so mehr, wenn er den Sündern, die sich bekehren, die Sünden erläßt, und wenn sie gut handeln, ihnen auch das ewige Leben zusichert. Richtet er aber am Ende, und vergilt er jedem nach seinem Verdienst, so ist er gerecht. Seiner Natur nach ist daher, wie Hom. IV, 13. gesagt wird, der Eine Gott und Weltschöpfer sowohl gut als gerecht, gut, sofern er

n die ihre Sünden bereuen, sie erläßt, gerecht, sofern nach der Reue jedem so vergibt, wie seine Thaten es dienen. — Würde man mit dem Samaritaner Simon ht zugeben, daß Gott gerecht sey, so könnte es gar keine rechtigkeit geben, weil, was in der Wurzel des Alls ht ist, auch in der Natur des Menschen, als der Frucht rselben, nicht seyn kann. Gibt es aber keine Gerechtig- t, so kann es auch keine Ungerechtigkeit geben. Hom. 14.

2. Aus dem Gegensaz, welchen Marcion zwischen der te und der Gerechtigkeit annahm, leitete er den Gegensaz schen der Liebe und der Furcht ab, oder die Behauptung, die wahre Religion nicht in der Furcht, sondern nur der Liebe bestehe. Darauf bezieht sich die Polemik der mentinen Hom. XVII, 11. Behauptet man, läßt der fasser derselben seinen Petrus sagen, daß man Gott t fürchten, sondern lieben soll, so gebe ich es zu, aber t kann es jeder nur durch das gute Bewußtseyn des htthandelns bringen, das Rechthandeln aber kommt aus Furcht. Man sagt zwar, die Furcht erschüttere das müth, ich aber sage, sie erschüttert es nicht, sondern ekt und bekehrt es. Man könnte vielleicht mit Recht sa- , wir sollen Gott nicht fürchten, wenn wir Menschen nicht vor so vielem andern fürchteten. Wer also von verlangt, wir sollen Gott nicht fürchten, soll uns von , was wir sonst fürchten, befreien, kann er das nicht, asse er uns unsere Furcht, da uns die eine Furcht vor Gerechtigkeit von tausend Gegenständen der Furcht be- . Wenn wir aus Furcht vor dem allsehenden Gott ts Böses thun, so können wir im Frieden leben. Sind gutgesinnte Knechte des wahren Herrn, so sind wir übrigen frei. Ist es nun einem möglich, ohne Gott fürchten, nicht zu sündigen, so fürchte er sich nicht, weil Liebe ihn nicht thun lassen wird, was ihm nicht ge-

fällt. Daß wir ihn fürchten sollen, ist geschrieben, wir ihn lieben sollen, ist befohlen. Beides verhält si einander nach der Beschaffenheit eines jeden. Fü muß man ihn, weil er gerecht ist, nicht sündigen muß aber, sey es aus Furcht oder Liebe. Wie Wasser löscht, so dämpft die Furcht die Begierde des Bösen. Furchtlosigkeit lehrt, fürchtet sich selbst nicht, wer sich nicht fürchtet, glaubt auch kein Gericht, und läßt Begierde stärker werden.

3. Dieselben Vorwürfe, welche Marcion dem schöpfer als einem schwachen und beschränkten, kurz gen und characterlosen Wesen machte, werden ihm au dem Magier Simon gemacht, und daher von Petr antwortet. Simon will beweisen (Hom. III, 38.), der von welchem man gewöhnlich rede, sey nicht die h allmächtige Vorsehung, denn er wisse ja die Zukunf voraus, sey unvollkommen, von Mängeln und Bedü sen nicht frei, nicht gut, und so vielen leidensvolle ständen unterworfen. „Läßt sich dieß, wie ich beh aus der Schrift beweisen, so muß es auch ohne die S einen andern geben, der die Zukunft voraus kennt, kommen von Mängeln und Bedürfnissen frei, gut un alle leidende Zustände ist. Bei demjenigen aber, w du den Weltschöpfer nennst, ist gerade das Gegenthe allem diesem der Fall. Wird denn nicht der nach s Bilde geschaffene Adam blind geschaffen und von ih sagt, er habe keine Kenntniß des Guten und Böse habt? Und er wird als Uebertreter erfunden, und aus Paradiese verstoßen und mit dem Tode bestraft. S sagt sein Schöpfer, weil er nicht überallhin sieht, b Zerstörung von Sodom (Gen. 18, 21.): „kommt wollen hinabsteigen und sehen, ob sie nach dem Ge das vor mich gekommen, völlig gethan, oder ob nicht will ich wissen.“ Hiemit gibt er selbst einen Beweis

nwissenheit. In demjenigen, was er über Adam sagte Gen. 3, 22.): „wir wollen ihn hinaustreiben, damit r nicht seine Hand ausstreke nach dem Lebensbaum, und avon esse, und auf immer lebe," beweist eben dieß „da- it er nicht" seine Unwissenheit und was er hinzusezt: esse und auf immer lebe," sein neidisches Wesen. Und enn es in der Schrift heißt (Gen. 6, 6.): „da bedachte ott, daß er den Menschen geschaffen hat," so spricht ch hierin sowohl Reue als Unwissenheit aus. Denn das edenken ist ein Ueberlegen, wodurch einer, weil er das, as er wünscht, nicht weiß, das Ende genau zu erforschen cht, oder was ihm nicht nach Wunsch gegangen ist, be- nt. Und was weiter in der Schrift steht, daß er einen ohlgeruch roch (Gen. 8, 21.), beweist, daß er Bedürf- sse hat, und daß er sich am Opferdampf von Fleisch er- ut, daß er nicht gut ist. Und daß er versucht, wie es der Schrift heißt: „und der Herr versuchte Abraham," weist, daß er böse ist, und den endlichen Ausgang nicht iß." So suchte Simon aus vielen Stellen der Schrift beweisen, daß der Gott der Schrift ein allen möglichen chwachheiten unterworfenes Wesen ist. Ist das, was der Schrift von dem Weltschöpfer gesagt ist, wahr, hauptet Simon (c. 41.) so kann er nicht der höchste Gott yn, sondern er ist ein mit aller Schlechtigkeit behaftetes esen (*οὐκ ἔστιν τῶν ὅλων ἀνώτερος, κατὰ τὰς γρα- ὰς πάσῃ ὑποκείμενος μοχθηρίᾳ*).

Die Vergleichung mit der oben (S. 242.) nach Ter- llian geschilderten Polemik Marcions gegen die alttesta- entliche Religionslehre zeigt von selbst, wie alle diese gumente mit den marcionitischen theils wörtlich zusam- enstimmen, theils wenigstens denselben Geist verrathen. ie Widerlegung derselben mußte für einen Schriftsteller, elcher, wie der Verfasser der Clementinen, sich soviel öglich auf den alttestamentlichen Standpunct stellte, ebenso

wichtig als schwierig seyn. Um so merkwürdiger ist
aber auch ebendeßwegen die von ihm versuchte Ausgleich
des alttestamentlich-jüdischen Interesses mit dem re
ligiösen oder gnostischen, das sich gerade hier sehr
schieden bei ihm geltend machte. Er verfährt dabei
methodisch, indem er seinen Petrus gegen Simon
erst bemerken läßt: „Wenn auch alles, was die Schrift
tes unwürdiges enthält, wahr wäre, so folgt doch di
noch nicht, daß Gott wirklich ein so höchst unvollkomm
und schlechtes Wesen sey, weil die Schrift auch s
anderes enthält, was mit den von Simon angef
Stellen in geradem Widerspruch steht. Es kann dah
jedem Falle nur entweder das eine oder das andere
seyn, und man kann nur das in der Schrift für wah
ten, was mit dem von Gott vollbrachten Acte der
schöpfung zusammenstimmt, und was ihm widerst
muß falsch seyn. Sagt man, Adam sey blind ge
wozu hätte ihm Gott verboten, von dem Baume de
kenntniß des Guten und Bösen zu essen? Will man
diese Blindheit nur von der Blindheit seines Geiste
stehen, so stimmt doch auch damit nicht zusammen,
er noch, ehe er vom Baume aß, auf eine seinem Sch
ganz entsprechende Weise, allen Thieren die ihnen z
menden Namen gab, und wie hätte er, wenn er
voraus wußte, seinen Söhnen schon bei der Geburt
men geben können, die ihrer künftigen Handlungswe
ganz gemäß waren, indem er den ersten Kain na
d. h. Neid, weil er seinen Bruder Abel aus Neid tö
und seinen Bruder Abel, d. h. Trauer, wegen der T
seiner Eltern über ihn, als den ersten Getödteten.
aber Adam Kenntniß des Zukünftigen, wie viel mehr
der, der ihn geschaffen hat? So lassen sich überh
allen Stellen der Schrift, die von Gott Unwissenheit
sagen, oder etwas anderes, was seiner nicht würdi

t entgegensezen, die das gerade Gegentheil sagen und widerlegen. Wie kann gesagt werden, wie geschrieben (Ps. 17.), daß er in Dunkel und Finsterniß und im ne wohne, er, der den reinen Himmel ausgespannt, nne, damit ihr Licht allen leuchte, geschaffen, und ahllosen Sternen die unwandelbare Ordnung ihres bestimmt hat? So zeigt die Handschrift Gottes, mmel, den reinen und sich stets gleichbleibenden Geist chöpfers, und alle den Schöpfer des Himmels ver- :nden Stellen werden von andern, die ihnen wider- n, entkräftet und durch die Schöpfung selbst wider- Schon durch diese Antwort ist dem Gegner die Wahr- iner Einwendungen zugegeben und anerkannt, daß on ihm geltend gemachte kein Bestandtheil der wah- ottes-Idee seyn kann. Die Antwort selbst aber nur dann befriedigen, wenn auch die unmittelbar springende Frage beantwortet wird: woher denn im ein solcher Widerspruch komme, mit welchem Rechte, inmal so viele einander widersprechende Stellen sich , gerade denjenigen der Vorzug gegeben werde, die der Gottheit unwürdiges enthalten? Die Antwort, r Verfasser der Homilien hierauf gibt, zeigt noch ier, wie er bei aller Opposition gegen die Gnosis Zeit, doch zugleich selbst auf gnostischem Standpunct Sie liegt in der Annahme, daß alle jene, der it so unwürdig lautenden, Stellen von keiner pro- hen Hand herrühren (Hom. II, 46.). Das Gesez wurde ungeschrieben durch Moses siebenzig weisen rn übergeben, um in der Succession der Geschlech- r Lebensregel zu dienen. Nach Mose's Aufnahme Himmel wurde es von jemand geschrieben, nicht on Moses. Denn wie konnte der gestorbene Moses n, daß Moses gestorben sey (V. Mos. 34, 5.)? es doch erst nach Moses, ungefähr fünfhundert

Jahre nachher, in dem erbauten Tempel gefunden
fünfhundert Jahre war es im Gebrauch, und unt
cadnezar wurde es verbrannt. So erst nach Moses
ben, und öfters zu Grunde gegangen, beweist es
aussicht des Moses, da er seinen Untergang vor
es nicht schrieb, die aber, welche es schrieben, sin
durch, daß sie seinen Untergang nicht voraus w
rer Unwissenheit überführt, und können daher
Propheten gewesen seyn. Daraus ist es also zu
daß die Schrift so viel unwahres, der Gottheit
ges enthält. Steht es aber so mit der Schrift,
res und Falsches in ihr mit einander gemischt,
man erst eines Schlüssels, um den wahren S
Schrift sich aufzuschließen. Auch diese Frage
unbeantwortet gelassen, die Antwort hängt abe
Ansicht zusammen, die in diesen Homilien über
hältniß des Christenthums zur alttestamentlichen
aufgestellt wird. Hier genügt es uns, dasselb
das Marcion nur durch die Annahme zweier
schiedener Götter lösen zu können glaubte, dadu
zu sehen, daß der Widerspruch nur auf das A.
fällt, oder durch die Anerkennung der Thatsach
A. T. zwei ganz heterogene Bestandtheile entha
die der Verfasser der Clementinen ebensowenig un
Begriff bringen zu können glaubte, als Marcion
Götter, deren Daseyn er aus derselben Erscheinu
Die Realität der Erscheinung selbst ist demnach
Seiten anerkannt, und nur der Schluß, der aus ih
wird, ist ein verschiedener, indem nach der ein
der Grund des Widerspruchs ein rein objectiver
der andern aber nur in der Subjectivität der Ve
A. T. liegt. Ja, die Uebereinstimmung geht
weiter. Wie Marcion den Weltschöpfer, des A.
zu einem bösen Wesen machte, so geht auch der

entinen, um sich den Widerspruch des A. T. mit
en Gottes-Idee zu erklären, auf ein böses Prin-
. Daß, als nach Moses das Gesez geschrieben
ie Schrift so viele Lügen gegen Gott, den Welt-
in sich aufnahm, daran ist der Arge schuld, der
n wagte, und mit der pseudoclementinischen Idee
wird dieß nur durch die Voraussezung der guten
usgeglichen, in welcher es geschehen, oder von
gelassen seyn soll. Denn mit gutem Bedacht ge-
deßwegen, damit daran erkannt würde, welche
, das gegen Gott Geschriebene gerne zu hören, und
aus Liebe zu ihm nicht nur nicht glauben, son-
t einmal hören können, auch wenn es wahr wäre.

38.

Marcion, um seinem Dualismus eine positive
ge zu geben, ihn auf den allgemeinen Gegensaz
cipien, von welchen die Gnostiker ausgingen, auf
nsaz zwischen Geist und Materie stüzte, so hätte
Verfasser der Clementinen seine Aufgabe, den gno-
rcionitischen Dualismus zu widerlegen, nur sehr
ndig gelöst, wenn er nicht weiter zurükgegangen
d sich auch über den Gegensaz zwischen Geist und
welchen der marcionitische Gegensaz des höchsten
nd des Weltschöpfers zu seiner Voraussezung hat,
itte. War es das Interesse des Judenthums, das
streitung des gnostischen Dualismus hervorrief,
: dasselbe nur durch ein rein monotheistisches Prin-
gestellt, und der Dualismus nur durch ein Sy-
rwunden werden, das auch über die Fragen, die
rhältniß der Materie zu Gott, und den Ur-
es Bösen betreffen, irgendwie hinwegzukommen
hne ein von Gott unabhängiges Princip zu Hülfe
zu müssen. Der Verfasser der Clementinen hat
eswegs übersehen, und es hängt daher mit der

unmittelbar gegen Marcion gerichteten Polemik zunächst dasjenige zusammen, was sich auf den Begriff der Materie und den Ursprung des Bösen bezieht, nur ist zu bedauern, daß die nicht vollständig auf uns gekommene und gerade in der Behandlung dieser Fragen plözlich abbrechende Schrift uns die Lehre des Verfassers hierüber wenigstens nicht in ihrem ganzen Zusammenhange erkennen läßt.

Ueber das Verhältniß der Materie zu Gott finden sich nur wenige Andeutungen, und zwar nur aus Veranlassung der dem Verfasser weit wichtigern Frage über den Ursprung des Bösen, die Hom. XIX. behandelt wird. Betrachten wir als die am meisten divergirenden Ansichten über das Verhältniß der Materie zu Gott diejenigen, von welchen die eine die Materie auf eine vom göttlichen Willen unabhängige Weise vorhanden seyn läßt, die andere aber nur durch den göttlichen Willen, so fällt die Ansicht des Verfassers in die Mitte zwischen diese beiden Extreme. Die Materie ist zwar nur durch den Willen Gottes ausser Gott vorhanden, aber sie ist von der Natur Gottes nicht wesentlich verschieden, sondern aus ihr hervorgegangen. Nur dieß kann die Vorstellung des Verfassers seyn, wenn er Hom. XIX, 12, sagt: *ἐνδέχεται αὐτὸν (θεὸν) προβολέα γενέσθαι τῶν τεσσάρων οὐσιῶν, θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ, ὑγροῦ τε καὶ ξηροῦ.* C. 13.: *ὑπὸ θεοῦ προβεβλῆσθαι τέσσαρας οὐσίας.* Nach der gewöhnlichen Bedeutung der Worte *προβάλλεσθαι, προβολή, προβολεύς* ist demnach die Welt mit den Substanzen, die ihre Elemente sind, eine Emanation aus Gott. Wie diese vier Substanzen zwei Gegensäze bilden, das Warme und Kalte, das Feuchte und Trokene, so war es ursprünglich nur eine und dieselbe Substanz (*μία καὶ πρώτη μονοειδὴς οὐσία* Hom. III, 33.). Ursprünglich Eins, solange sie noch in Gott waren, wurden sie demnach erst, als sie aus Gott hervor-

, zweifach und vierfach getheilt (*Οὗτος μόνος*, *s* a. a. O.; *τὴν μίαν καὶ πρώτην μονοειδῆ οὐσίαν* *ῶς καὶ ἐναντίως ἔτρεψεν*.). Die Schöpfung selbst : dann, wie sie a. a. O. beschrieben wird, dadurch, ›rt jene Substanzen mischte, und aus ihnen unendlich Mischungen machte, damit aus diesen Gegensäzen und ıngen die Lust des Lebens hervorgehe. Auf dieselbe llung einer Emanation, eines substanziellen Hervor- aus dem Wesen Gottes, scheint auch der von der fung des Menschen wiederholt gebrauchte Ausdruk zu , wenn von ihm gesagt wird, er sey *ὑπὸ χειρῶν θεοῦ ρηθεὶς* (Hom. III, 17. 20.). Gott hat also den Men- gleichsam in sich getragen, und aus sich geboren. Daß ›eder bloß auf den bildenden Schöpfungsact, noch ›los auf die Seele, sofern sie nach den Clementinen nsterblicher Hauch der Gottheit ist, zu beziehen ist, sich aus der Lehre vom göttlichen Ebenbilde noch mter ergeben [76].

's ist bemerkenswerth, daß das obige *κυοφορεῖν* wirklich r ursprünglichen Bedeutung des hebräischen ברא ganz tspricht. Man vergl. hierüber Johannsen: Die kosmogo- schen Ansichten der Inder und Hebräer. Altona 1833. . 17. f. Das Verbum בָּרָא von demselben Stamm it dem Namen בַּר, Sohn, und selbst mit dem teutschen ebären verwandt, heißt eigentlich: tragen, die Frucht sich tragen, bis sie das Tageslicht erblikt. „Wie ein Leib den Samen des Kindes in sich trägt, und aus sich lbst herausschafft; so trägt Gott den Samen der zu er- schaffenden Wesen in sich, und der Akt der Schöpfung be- eht darin, daß er diesen Samen aus sich heraustreten, und ı abgesonderter Gestalt bestehen läßt." — „Der hebräi- he Ausdruk, wie der anderer Sprachen (das indische *sridj*, as lateinische *producere*, das teutsche Schaffen und Schö- fen), führt auf die dem volksthümlichen Geist ursprünglich

Die Frage über den Ursprung des Bösen wird, soweit wir der Beantwortung derselben in der nur als Fragment vorhandenen Hom. XIX. noch folgen können, sehr vielseitig aufgefaßt. Das Daseyn eines selbstthätigen bösen Princips wird ohne Bedenken zugegeben, zugleich aber gezeigt, daß, wie man sich auch das Verhältniß desselben zu Gott denke, auf Gott selbst kein Tadel fallen könne. Dieß ist der Hauptgesichtspunct, von welchem der Verfasser ausgeht. Den Beweis der beiden Säze, daß das böse Princip weder von einer von Gott unabhängigen Macht geschaffen, noch ein ungeschaffenes Wesen sey, wollte der Verfasser erst nachher führen, in dem noch vorhandenen Theile der Homilie geht sein Bestreben dahin, zu zeigen, wie das böse Princip, wenn es einen Anfang genommen hat, entstanden ist, und durch wen? oder seine Entstehung so darzustellen, daß Gott, da er nur der Urheber des Guten seyn kann, nicht als Urheber des Bösen erscheint. Die Vorstellung eines gut geschaffenen und einige Zeit gut gewesenen, dann aber aus eigener Wahl böse gewordenen Wesens genügt dem Verfasser der Homilien nicht, er glaubte sich ein böses Princip nur so denken zu können, daß es zwar schon mit der ersten Entstehung böse wird, das Böse aber gleichwohl nur seine eigene That ist. Daher nun die eigene Theorie: Als die vier zuvor genannten Grundstoffe aus Gott herausgetreten waren, und sich vermischt hatten, entstand aus ihnen ein Wesen, welches das Bestreben hat, die Bösen zu verderben. Dieses Wesen ist nirgends her als von Gott, von welchem alles ist, aber seine Bosheit hat es nicht von Gott, sondern diese entstand erst ausserhalb Gott, und aus dem eigenen Willen

---

inwohnende Ansicht, daß Schaffen ein Emaniren aus der Gottheit sey." Alles dieß erläutert auch den mit dem Worte κυοφορεῖν verbundenen Begriff.

mischenden Grundstoffe, doch nicht gegen den Wil-
ttes, ja nicht einmal ohne denselben, denn kein We-
n wenigsten ein hegemonisches, einer großen Zahl
: vorgesetztes, kann nur zufällig (*ἐκ συμβεβηκότος,*
identi) ohne Gottes Willen entstehen, so daß also
werden muß: es geschah nach dem Rathschluß des
nden, was der Wille des Bösen wollte. Das Böse
er sowohl ein göttlich nothwendiges, als auch ein
Wie nun schon hierin eine genügende Rechtferti-
Gottes in Ansehung des Bösen liegt, so wird diese
och durch eine nähere Bestimmung des Begriffs des
verstärkt, indem gezeigt wird, daß das Böse nicht
r Hinsicht böse ist. Das auf die erwähnte Weise
dene Wesen hat ja den Trieb, die Bösen zu vernich-
en Guten könnte es, selbst wenn es wollte, nichts
n), die Vernichtung der Bösen aber, welche die-
sen betreibt, ist ein löbliches Geschäft. So ist das
indem es wesentlich sich selbst aufhebt, auch wieder
ites, und es wird gesagt, in der Theologie werde
t, daß der Böse Gott nicht minder liebe, als der
nur daß jener die Vernichtung des Bösen durch
htung des Sünders, dieser dieselbe durch Rettung
ndigenden betreibe (**Hom. XIX, 12.** f. vergl. mit
). So zeigt sich auch hier bei dem Verfasser der
itinen, ungeachtet seiner Opposition gegen die Gno-
ine ächt gnostische Tendenz in dem Bestreben, das
oviel möglich in seiner tiefsten eigensten Wurzel zu
, und wenn wir davon absehen, wie er das Böse
er äussersten Spitze mit dem streng-monotheistischen
p in Einklang bringt, so trägt sogar seine Weltan-
ng ganz den Character des marcionitischen Dualis-
n sich. Wie Marcions Demiurg der Gott der ma-
n Welt ist, so wurde auch nach dem Verfasser der
itinen dem bisher beschriebenen bösen Wesen von

Gott die Herrschaft über die gegenwärtige Welt nebst der Vollstrekung des Gesezes oder der Bestrafung des Bösen übertragen, so daß es demnach, wie Marcions gerechter Gott, das Richteramt der Gerechtigkeit übt, und gegenüber dieser linken Hand oder Kraft Gottes steht die rechte, der gute Herrscher der künftigen Welt, oder Christus (Hom. XV, 7.). Dieser pseudoclementinische Dualismus kann jedoch erst in der folgenden weitern Entwiklung des ganzen Systems in seinem wahren Lichte sich darstellen.

Schon aus dem Bisherigen erhellt, wie dem Verfasser der Clementinen das ganze Wesen der Religion an der Grundidee hängt, daß der Eine höchste Gott auch der Weltschöpfer ist. Ist nur einmal diese Idee festgestellt, und die so weite Kluft ausgeglichen, durch welche die übrigen gnostischen Systeme den Weltschöpfer von dem höchsten Gott zu trennen bemüht waren, so trägt der Verfasser der Clementinen kein Bedenken, auf die Seite der Gnostiker zu treten, und ihre Denk- und Anschauungsweise auch zur seinigen zu machen. Eben diese Grundidee ist es nun auch, an welcher wir die weitere Entwiklung dieses Systems zunächst fortführen müssen, um es nun auch mehr nach seiner positiven Seite kennen zu lernen. Dabei sind es aber immer wieder dieselben zwei Gesichtspuncte, die wir festzuhalten haben. Auf der einen Seite wird alles Gewicht auf die Idee des Weltschöpfers gelegt, wie diese Idee durch die jüdische Religion bestimmt wird, die nach ihrem ganzen Geist und Character den Begriff Gottes und das Verhältniß Gottes zu den Menschen nicht metaphysisch sondern nur ethisch auffassen kann, auf der andern Seite wird aber doch der Verfasser der Clementinen von der metaphysischen Speculation der Gnosis auf eine Weise angezogen, die seiner Idee Gottes eine von der reinen alttestamentlich-jüdischen wesentlich verschiedene Gestalt gibt. Es lassen sich daher auch in diesem Theile seines Systems

zwei verschiedene Elemente unterscheiden, um deren Ausgleichung es sich handelt, das rein jüdische oder ethische, das gnostische oder metaphysische.

Sobald nur einmal die Ansicht feststeht, daß der Weltschöpfer von dem Einen wahren Gott nicht verschieden sey, tritt der absolute Gott mit der von ihm geschaffenen Welt und dem Menschen in dasselbe nähere und unmittelbare Verhältniß zusammen, das die Gnostiker und Marcion insbesondere nur in Beziehung auf den Weltschöpfer gelten lassen wollten. Deßwegen weist der Verfasser der Clementinen, im Gegensaz gegen Marcions Gott läugnende Natur, mit besonderem Nachdruk auf die Schöpfung, als das Werk Gottes hin, aus welchem er selbst, der Schöpfer, erkannt werden könne, wie er z. B. III, 45. den Himmel die Handschrift nennt, in welcher Gott selbst die Züge seines Wesens kund gethan habe (τὸ τοῦ θεοῦ χειρόγραφον, λέγω δὲ τὸν οὐρανὸν, καθαρὰν καὶ βεβαίαν τὴν τοῦ πεποιηκότος δεικνυσιν γνώμην). Vorzüglich aber ist es der Mensch, in welchem sich das Wesen Gottes selbst abspiegelt, und die ganze Stellung, die dem Menschen in diesem System gegeben ist, läßt eigentlich erst das religiöse Moment des Widerspruchs gegen die gnostische Trennung des Weltschöpfers vom absoluten Gott und die ethische Bedeutung der Idee Gottes, als des Weltschöpfers, vollkommen erkennen[77]). Deßwegen nimmt die

77) Am stärksten ist dieses ethisch-religiöse Moment Hom. XVIII, 22. in der Behauptung ausgesprochen: Wäre auch der Weltschöpfer von dem höchsten Gott verschieden, selbst das allerschlimmste Wesen, so würde doch ihm allein in jedem Falle die ganze Verehrung des Menschen gebühren, da ja der Mensch nur von ihm sein Daseyn haben kann, mit ihm also auch durch die engsten und natürlichsten Bande verbunden ist.

Lehre vom göttlichen Ebenbild eine sehr wichtige Stelle in diesem System ein, und die eigenthümlichen Ideen, die der Verfasser der Clementinen über die Natur Gottes vorträgt, scheinen ihm in gewissem Sinne nur dazu zu dienen, jener Lehre eine um so festere Grundlage zu geben. Was nun die Lehre von der Natur Gottes und ihren Zusammenhang mit der Idee des göttlichen Ebenbilds betrifft, so erklärt er sich hierüber (Hom. XVII, 7.) auf folgende Weise: „Gott hat eine Gestalt, weil er die erste und einzige Schönheit ist: auch alle Glieder hat er, nicht wegen des Gebrauchs. Denn nicht deßwegen hat er Augen, um mit ihnen zu sehen, denn er sieht alles, da sein Leib über alle Vergleichung heller ist, als der in uns sehende Geist, und glänzender als jedes Licht, so daß in Vergleichung mit ihm selbst das Licht der Sonne dunkel ist. Auch Ohren hat er, nicht um zu hören. Denn alles ist an ihm Gehör, Wahrnehmung, Bewegung, Thätigkeit, Wirksamkeit. Die schönste Gestalt hat er des Menschen wegen, damit die, die reines Herzens sind, ihn sehen können, und sich für das freuen, was sie erduldet haben. Denn seine Gestalt hat er dem Menschen als Bild aufgedrükt, damit er über alles herrsche, und alles ihm diene. Er selbst ist unsichtbar, sein Bild aber ist der Mensch, wer ihn verehren will, muß sein sichtbares Bild ehren, den Menschen, was einer einem Menschen thut, Gutes oder Böses, bezieht sich auf ihn. Deßwegen kommt auch sein, allen nach Gebühr vergeltendes, Gericht zu jedem, denn er rächt sein Bild. Sagt man aber, wenn Gott eine Gestalt hat, so hat er auch eine Figur, und ist an einem Orte, und wenn er von einem Orte umschlossen ist, kann er nicht der Unendliche seyn, und nicht der Allgegenwärtige, weil er eine Figur hat, so ist darauf zu erwidern: der Ort Gottes ist das Nichtseyende, Gott aber das Seyende, das Nichtseyende aber kann mit dem Seyenden nicht verglichen werden,

nn wie kann ein Ort seyn, wenn es nicht einen zwei- r Raum gibt, der sein Leeres ausfüllt? Das Leere aber t eben das Nichts, ein leeres Gefäß, das als Gefäß ichts enthält. Alles Seyende kann daher nur im Nicht- yenden seyn, das Nichtseyende aber ist das, was man sst Ort heißt. Wenn aber auch der Ort etwas ist, so igt doch folgendes Beispiel, daß das Umschließende nicht rade vorzüglicher ist, als das Umschlossene. Die Sonne t eine runde Figur und ganz von Luft umgeben, und och ist sie es, die die Luft erleuchtet, erwärmt, durch- heint, und sobald sie sich entfernt, wird sie in Dunkel rhüllt. Und alles dieß thut sie, umgrenzt ihrem Wesen ach, durch Mittheilung ihres Wesens. Warum sollte un nicht Gott als der Schöpfer und Herr von allem, wenn er auch Figur, Gestalt und Schönheit hat, sein Wesen ins Unendliche mittheilen? Der Eine wahre Gott steht in der vollkommensten Gestalt dem All vor, als das Herz des Alls, nach zwei Richtungen, nach oben und un- ten, und läßt von sich als dem Centrum die unkörperli- che Lebenskraft ausströmen, alles, was ist, die Gestirne und die Regionen des Himmels, der Luft, des Wassers, der Erde und des Feuers, ein nach Höhe, Tiefe und Breite dreifach unermeßliches, und in allen diesen Rich- tungen seine lebenschaffende und vernünftige Natur aus- dehnendes Wesen. Dieß von ihm nach allen Seiten aus- strömende Unendliche muß nothwendig zum Herzen ha- ben den, der wahrhaft in seiner Gestalt über alles erha- ben ist, welcher, wo er auch sey, immer in dem Centrum des Unendlichen ist, und die Grenze des Alls ist. Von ihm gehen sechs Dimensionen ins Unendliche aus, in die Höhe und Tiefe, zur Rechten und Linken, nach vornen und hinten: auf diese hinblikend, als auf eine nach allen Seiten hin gleiche Zahl, vollendet er in sechs Zeiträumen die Welt, indem er selbst Ruhepunct alles Daseyns ist,

und in der zukünftigen unendlichen Zeit sein Bild hat, Anfang und Ende von allem. Denn zu ihm gehen die sechs unendlichen Richtungen zurük, und von ihm nimmt alles seine Ausdehnung ins Unendliche. Das ist das Geheimniß der Siebenzahl. Denn er ist der Ruhepunct von allem, und wer im Kleinen seine Größe nachahmt, den läßt er in sich zur Ruhe gelangen. Er ist begreifbar und unbegreifbar, nahe und ferne, da und dort, als der Eine. Von ihm haben durch die Wesensgemeinschaft mit dem nach allen Richtungen hin unendlichen Geist die Seelen das Leben, und wenn sie sich vom Körper trennen, und die Sehnsucht nach ihm ihnen inwohnt, werden sie hingetragen in seinen Schoos, den Dünsten der Berge gleich, die im Winter von den Strahlen der Sonne angezogen werden, werden sie unsterblich zu ihm getragen. Welche Liebe muß nun in uns erwachen, wenn wir seine Schönheit im Geiste betrachten! Anders kann es nicht gedacht werden. Denn unmöglich ist es, daß Schönheit ohne Gestalt ist, daß einer zu ihrer Liebe hingezogen wird, oder Gott zu sehen glauben kann, wenn er keine Gestalt hat. Es ist daher eine ganz unwahre, nur dem Bösen Beistand leistende Behauptung, wenn man unter dem Vorgeben, Gott zu verherrlichen, sagt, er habe keine Figur. Denn so wird er, ohne Gestalt und Form für niemand sichtbar, für niemand Gegenstand des Verlangens seyn. Ein die Gestalt Gottes nicht sehender Geist ist auch leer von ihm. Und wie kann einer beten, wenn er nicht weiß, zu wem er seine Zuflucht nehmen soll? Auf wen kann er sich stüzen? Denn wenn er keinen festen Grund und Boden hat, gleitet er ins Leere aus. — Von den Augen der Sterblichen kann allerdings die unkörperliche Gestalt des Vaters oder Sohns nicht gesehen werden, wegen der Fülle ihres Lichts, und es ist nicht Neid, sondern Güte Gottes, daß er von dem in das Fleisch verwandelten Menschen nicht

pird, denn, wer Gott sieht, kann nicht leben. Das
aß des Lichtes vernichtet das Fleisch des Sehenden,
iicht durch Gottes unaussprechliche Kraft entweder
sch in die Natur des Lichtes verwandelt wird, um
t sehen zu können, oder die Substanz des Lichts
leisch, um vom Fleisch gesehen werden zu können.
e unmittelbare Anschauung des Vaters kommt nur
)ne zu, auch den Gerechten nicht ebenso, denn erst
Auferstehung der Todten, wenn sie mit ihren in
:wandelten Körpern Engeln gleich werden, können
:hen. Muß sich ja auch ein Engel, wenn er einem
n erscheinen soll, in Fleisch verwandeln, um vom
esehen werden zu können. Denn wer kann das
: Wesen nicht blos des Sohns, auch nur eines
ehen?" — Es ist zwar nicht ganz klar, wie sich der
r der Clementinen das Verhältniß des göttlichen
s zum Wesen Gottes selbst dachte, da er Gott
Besen nach unsichtbar, den Menschen aber das sicht-
d Gottes nennt, das Wesen Gottes für den rein-
itglanz erklärt, und doch das Bild Gottes aus-
auf den Leib des Menschen bezieht[78]. Soviel

τε αὐτοῦ (θεοῦ) ἐν τῷ σώματι τὴν εἰκόνα. Hom X, 6.
gl. Hom. III, 7. XI, 4. (εἰκόνα θεοῦ τὸ ἀνθρώπου βα-
ι σῶμα). Hom. XVI, 20. Es scheint, der Verfasser
sich das ursprüngliche σῶμα des Menschen, zumal da
Hom. XVII, 16. von dem εἰς σάρκα τετραμμένος ἄνθρω-
spricht, auch als eine Lichtgestalt gedacht. Es verdient
überhaupt bemerkt zu werden, daß die Idee, der Mensch
as Bild Gottes, in den mit dem Judenthum näher zu-
nenhängenden gnostischen Systemen, eine sehr hohe Be-
ung hat. So abstract die Gnostiker das Wesen Gottes
aßten, so schien ihnen doch, wenn der Mensch das Bild
tes seyn sollte, auch Gott in gewissem Sinne Mensch seyn
müssen. Von den Anhängern des Ptolemäus, einem

aber geht aus dem ganzen Zusammenhang der hier dargeleg-
ten Ideen klar hervor, daß er in Ansehung der Idee Got-
tes einen gewissen Realismus für nothwendig hielt. Nur
wenn das Wesen Gottes mit den concreten Bestimmungen
einer realen Substanz gedacht wird, schien sie ihm für das
Bewußtseyn des Menschen eine solche Bedeutung zu ha-
ben, daß sie die Grundlage eines wahrhaft lebendigen
Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen seyn konnte.
Dieses ganze Verhältniß wird hier weit mehr aus einem
ethischen, als einem metaphysischen Gesichtspunct aufge-
faßt. Gott offenbart sich durch die Schöpfung der Welt
und des Menschen, nicht, wie es in andern gnostischen
Systemen dargestellt wird, vermöge einer innern, im We-

Zweige der Valentinianer, bemerkt Irenäus I, 12. 4.: *Τινὲς — τὸν προπάτορα τῶν ὅλων — ἄνθρωπον λέγουσι καλεῖσθαι, καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ μέγα καὶ ἀπόκρυφον μυστήριον, ὅτι ἡ ὑπὲρ τὰ ὅλα δύναμις καὶ ἐμπεριεκτικὴ τῶν πάντων ἄνθρωπος καλεῖται· καὶ διὰ τοῦτο υἱὸν ἀνθρώπου ἑαυτὸν λέγειν τὸν Σωτῆρα.* Von Valentin selbst behauptet dieß Tertullian, welcher c. Marc. IV, 10. gegen Marcion bemerkt: *Qua ratione admittas filium hominis, Marcion, circumspicere non possum. — Unum potest angustiis tuis subvenire, si audeas, — Deum tuum, patrem Christi, hominem quoque cognominare: quod de aeone fecit Valentinus.* Auch die Ophiten nannten den Urvater geradezu den ersten Menschen, und das zweite Princip den zweiten Menschen. Dasselbe ist der Adam Kadmon der Kabbalisten, als die erste Offenbarung der Gottheit und die Einheit der aus ihr emanirenden Kräfte. Es ist dieß nur eine weitere Ausbildung der schon im A. T. 1. Mos. 1, 26. Dan. 7, 13. enthaltenen Idee, daß aber die Gnostiker dieser das Judenthum vom Heidenthum unterscheidenden, und mit dem Christenthum vermittelnden Idee eine solche Bedeutung gaben, ist für ihren Standpunct characteristisch.

Gottes selbst liegenden Nothwendigkeit, aus sich selbst ...gehen, und sich in einer Reihe von Emanationen ...viren, sondern der Grund, worum sich Gott offen... sein Wesen mittheilt, und sein eigenes Bild dem ...schen aufdrükt, liegt vielmehr im Menschen selbst, um Idee des Menschen, wie sie im Geiste Gottes gedacht ausser Gott zu realisiren. Deßwegen ist es, wie Hom. ...I, 19. gesagt wird, nur wegen der Liebe Gottes zum Menschen (φιλανθρωπία) geschehen, daß Gott dem aus ... Erde genommenen Menschen eine solche Gestalt gab. Nur diese auf den Menschen, als ihren unmittelbaren Gegenstand, gerichtete Liebe Gottes ist der Grund der Schöpfung, weßwegen es auch in diesem System keiner Vermittlung durch eine Reihe von Aeonen bedarf, um endlich auf den Punct zu kommen, auf welchem der Mensch in der Reihe der Momente des göttlichen Evolutionsprocesses die für ihn bestimmte Stelle finden kann, er ist der unmittelbare Gegenstand und Endzwek der schöpferischen Thätigkeit Gottes, und die ganze, der Schöpfung des Menschen vorangehende, Schöpfung hat ihre Beziehung nur auf ihn, weil er allein das Bild Gottes an sich trägt. Wenn man alles, was Gott geschaffen hat, genau erwäge, wird Hom. III, 36. gesagt, so finde man, daß es Gott um des Menschen willen geschaffen habe. Die Thiere dienen dem Nuzen des Menschen, die Sonne leuchte, um die Luft in vier Jahreszeiten zu theilen, damit jede, was sie hat, dem Menschen gewähre u. s. w. Wer denn aber die Schöpfung herrschen würde, wenn es nicht der Mensch wäre, er der Weisheit hat, die Erde zu bebauen, das Meer zu beschiffen, Fische, Vögel und Thiere zu fangen, den Lauf der Gestirne zu beobachten, das Innere der Erde zu durchforschen, das Meer zu durchschneiden, Städte zu gründen, Königreiche abzugrenzen, Geseze zu geben, Recht zu sprechen, den unsichtbaren Gott zu erkennen, die Namen der

Engel zu wissen, Dämonen zu vertreiben, Krankheiten heilen, Zauberformeln gegen giftige Schlangen zu Antipathien wahrzunehmen? Wenn daher auch, Hom. XVI, 19. bemerkt wird, in Hinsicht der alles vorzüglicher ist, als das Fleisch des Menschen, der Aether, die Sonne, der Mond, die Sterne, die das Wasser, das Feuer und alles andere, so dient alles dieß, was zum Dienste der Menschen geschaffen seiner Substanz nach vorzüglicher ist, denn der nach Geringeren gern, weil er die Gestalt eines Höhern Denn wie die, welche eine Königsbildsäule aus Thon ehren, die Ehre, die sie erweisen, auf den beziehen, dessen Gestalt der Thon hat, so dient die ganze Schöpfung dem aus Erde entstandenen Menschen mit Freude, weil sie auf die Ehre jenes Höhern hinblikt. — So hoch steht demnach der Mensch in diesem Systeme. Das Bild Gottes, das er als Herrscher der ganzen sichtbaren Schöpfung an sich trägt, bezeichnet aber nicht blos das große ihm gegebene Vorrecht, sondern es liegt darin auch der ganze Inbegriff der Pflichten, deren Beobachtung sein Verhältniß zu Gott von ihm fordert. Wie Gott aus Liebe den Menschen geschaffen hat, und seine Liebe fortdauernd dadurch beweist, daß er jede religiös gesinnte Seele aus Liebe zu sich zieht, so muß auch das ganze Verhältniß des Menschen zu Gott auf der Liebe beruhen. Die der Größe der göttlichen Wohlthaten sich stets bewußte Liebe wirkt beseligend auch für die künftige Welt (Hom. III, 6.). Eine größere Sünde kann daher der Mensch nicht begehen, als durch Undank und Mangel an Liebe gegen Gott (Hom. XI, 23.). Die Beweise der Liebe gegen Gott aber, oder die Ehre, die man ihm schuldig ist, gibt man dadurch, daß man thut, was er geboten hat, und seinem Willen gemäß ist (Hom. XI, 27.). Dazu gehört besonders, daß man sein Bild an andern Menschen durch Liebe ehrt (Hom. XI, 4.). Sofern der Mensch

[illegible] sein sittliches Verhalten der Liebe Gottes sich
[illegible] machen muß, wird vom Bilde Gottes, die Aehnlich-
[illegible] mit Gott unterschieden, und an den Menschen die For-
[illegible] gemacht, wie er das Bild Gottes an seinem Leibe
[illegible], auch in seiner Seele die Aehnlichkeit mit Gott zu
[illegible]. Nur dadurch, daß man dem Gesez Gottes sich
[illegible]wirft, wird man zum Menschen, denn den unvernünf-
[illegible] Thieren kann nicht gesagt werden: du sollst nicht
[illegible], ehebrechen, stehlen u. s. w. In der Befolgung
Gebote Gottes besteht der wahre Adel des Menschen.
die Gott durch gute Werke ähnlich werden, werden
[illegible] seine Söhne, und, was sie seyn sollen, die Beherr-
von allem (Hom. X, 6.). Es erhellt von selbst, wie
[illegible]ieser Auffassung des Verhältnisses des Menschen zu
alles in den freien Willen des Menschen gestellt wer-
mußte. Neben der Lehre vom Bilde Gottes im Men-
hat daher in diesem Theile des Systems keine an-
Lehre so große Wichtigkeit, wie die Lehre von der Frei-
Sie allein ist das die Möglichkeit des wahrhaft Gu-
bedingende Princip (nur in dem *αὐτεξούσιον* liegt die
wort auf die Frage: *πῶς δυνατόν ἐστιν, ἀγαθοὺς*
ντι εἶναι;). Denn nur wer mit eigener freier Wahl
ist, ist wahrhaft gut. Wer aber durch einen von einem
[illegible]rn herrührenden Zwang gut wird, ist nicht wahrhaft
weil er nicht durch eigene freie Wahl ist, was er
Hom. XI, 8.). Die Freiheit wird aber ganz als Wahl-
[illegible]ögen genommen, da der Mensch mit ihr nach der Lehre
[illegible] Systems zwischen zwei entgegengesezte Principien
[illegible]ingestellt ist. Wie wichtig dem Verfasser der Clemen-
[illegible] diese Lehre ist, hat er auch dadurch bewiesen, daß
[illegible]uf die derselben entgegenstehenden Schwierigkeiten aus-
lich Rüksicht nimmt. Da nach seiner Ansicht die mensch-
Seele in einer so innigen Verbindung mit Gott steht,
sie nur durch Einathmen der von ihm ausströmenden

geistigen Kraft ihr Leben hat (XVII, 10.), so mußt
Einwendung um so näher liegen, alles, was wir de
und wollen, werde unserer Seele von Gott eingege
diese Ansicht wird aber als Gotteslästerung zurückgewie
weil Gott dann auch der Urheber der bösen Gedanken
Begierden würde (Hom. XI, 8.). Wenn ferner auch
Böse um des Guten willen nothwendig sey, nach dem A
spruch Jesu (Matth. 18, 7.), um dadurch die Guten
prüfen, so stehe es doch dem Menschen frei, sich
Werkzeug des von Gott geordneten Bösen herzugeben
nicht. Ebenso wenig thue das Verhältniß des spä
Entschlusses zu dem frühern der Freiheit Eintrag. W
auch allerdings der spätere durch den frühern determi
sey, so werde dadurch die Freiheit nicht aufgehoben, w
nur der erste Entschluß wirklich frei war. Zuerst sey j
durch sich selbst gut oder böse, das zweite Gute oder B
komme je nach seinen frühern Thaten durch ihn zu S
de, indem er sich durch den ersten Entschluß dem g
oder bösen Geist als Werkzeug hingegeben habe (H
XII, 29. f.).

Ist nun aber, wie die Clementinen lehren, die
kenntniß und Liebe des Weltschöpfers, als des Einen w
ren Gottes, das höchste Princip der Religion, so er
sich hieraus von selbst, in welchem Verhältniß das in
Clementinen enthaltene Religionssystem zu dem Judent
steht. Nur das Judenthum ist wegen seines Monoth
mus, oder wegen der ihm eigenen Lehre von der Mo
chie Gottes, die wahre oder absolute Religion, das
denthum aber ist wegen seines Polytheismus ebendes
gen auch die falsche Religion. Denn darin besteht,
Hom. III, 7. gesagt wird, das Wesen der Irreligiosi
daß man bei der Religion beharrt, die behauptet, es
einen andern Gott, sey es einen höhern oder gering
oder irgend einen, ausser dem allein wahren. Der w

aber nur der, dessen Bild der Leib des Menschen trägt. Wer glaubt, daß es viele Götter gebe, nicht Einen, nn keine monarchische Seele haben, und heilig leben I, 42.). Da nun aber neben dem Judenthum auch das eidenthum besteht, als die falsche Religion neben der ahren, und da auch das falsche Dogma so viele Halts mcte in der Schrift hat (denn die Schrift sagt ja alles ıögliche, und man kann aus ihr beweisen, was man will, lom. III, 10.), so entsteht die Frage: wo gibt es ein festes rincip der Erkenntniß der Wahrheit? Diese Frage beants vortet der Verfasser der Clementinen durch seine Lehre von er wahren und falschen Prophetie. Man muß vor allem issen, daß die Wahrheit auf keine andere Weise gefunden erden kann, als durch den Propheten der Wahrheit. Der ahre Prophet aber ist der, der alles zu jeder Zeit weiß, ie Gedanken aller kennt, unsündlich ist, und das klarste Bewußtseyn des göttlichen Gerichts hat. Auf der andern Seite gibt es auch viele falsche Propheten und Herolde des Irrthums, die ebenso ihre Einheit in einem bösen Princip κακίας ἡγεμών) haben, wie alle zu jeder Zeit aufgetretenen reinen Propheten ihre Einheit in den Propheten der Wahrheit haben (Hom. III, 26.). Nur um so mehr dringt ich daher die Frage auf: an welchem Kriterium Wahrheit nd Irrthum zu unterscheiden ist? Die Antwort auf diese Frage liegt in der Lehre von den Syzygien [79]). Diese Lehre elbst aber greift in das ganze System der Clementinen, nd in die eigenthümliche Ansicht, die in ihnen über das Verhältniß der drei Religionen, Heidenthum, Judenthum nd Christenthum, dargelegt wird, so tief ein, daß wir in

79) In diesem Zusammenhang wird Hom. III, 17. gesagt: ἡ πολλὴ τῶν πεπλανημένων αἰτία γέγονεν αὕτη· τὸ μὴ πρότερον νοῆσαι τὸν τῆς συζυγίας λόγον. Vergl. II, 15.

diesem Zusammenhang nun auf alle jene Lehren ge
werden, die den eigentlich gnostischen Inhalt der merk
digen Schrift ausmachen. Wie alle gnostischen Sys
jene drei Religionen als wesentliche Momente des gr
Entwiklungsprocesses betrachten, in welchem das Ve
niß Gottes zur Welt und Menschheit sich objectivirt,
es auch hier. Auch dieses System hat daher zu s
Ausgangspunct die Schöpfung.

Zuerst war, nach der schon angegebenen Lehre de
mentinen, die einfache Substanz aller Dinge in Got
Gott sie vierfach in die Gestalten des Warmen und K
des Feuchten und Troknen spaltete, und diese aus si
ausversezte und mischte. So ward der Grundstoff h
gebracht, aus welchem alles Einzelne hervorgeht. Al
mit Gott dabei thätige Princip nennen die Clementin
Weisheit, mit welcher Gott von Ewigkeit in Won
sammen war; sie ist sein eigener Geist, die mit ihm
engste verbundene Seele. Sie vermittelt die schöpf
Thätigkeit Gottes, indem sie gleichsam als die weltsc
rische Hand Gottes aus ihm hervorgeht, und durch Au
nung und Zusammenziehung die Monas zur Dyas
(Hom. XVI, 12.). In diesem Verhältniß der Mona
Dyas liegt der Grund, warum das Grundgesez des
versums das Gesez des Gegensazes ist, vermöge desse
von Anfang an Eine Gott, wie Rechtes und Linkes,
den Himmel und dann die Erde hervorbrachte, und
alle andere Syzygien, Tag und Nacht, Licht und F
Leben und Tod. Vom Menschen an aber wurde die
nung der Syzygien umgekehrt. Wie zuerst das Besser
angieng und das Geringere nachfolgte, so wurde jez
Schlechtere das erste, und das Bessere das zweite. Auf A
den nach Gottes Bild geschaffenen Menschen, folgte
der ungerechte Kain, und dann erst der gerechte
Ebenso entsandte Noah, der Deukalion der Griechen,

den schwarzen Raben und dann die weiße Taube, jenen als Symbol eines unreinen, diesen als Symbol eines reinen Geistes (πνευμάτων εἰκόνες δύο ἀπεστάλησαν, ἀκαθάρτου λέγω καὶ καθαροῦ). Dasselbe Verhältniß zeigt sich bei den Söhnen Abrahams, Ismael und dem von Gott gesegneten Isaak, und bei Isaaks Söhnen, dem gottlosen Esau und dem frommen Jakob, selbst bei Aaron, dem Hohepriester, und Moses, dem Gesezgeber. Adam selbst aber wurde nach jener ersten göttlichen Ordnung geschaffen. In der Syzygie, die er mit der Eva bildet, geht er als das bessere Glied voran, und die Eva folgt als das schlechtere nach (Hom. II, 26.). Deswegen hat der Verfasser der Clementinen einen sehr hohen Begriff von der Vollkommenheit Adams. „Er ist der Prophet der Wahrheit, welcher alles weiß. Gibt man nicht zu, daß er als der von Gott unmittelbar geschaffene Mensch den großen und heiligen Geist des Schöpfers des Alls hatte, wie wäre es nicht der größte Irrthum, diesen Geist einem andern aus unreinem Samen erzeugten Menschen zuzuschreiben? Wer das Bild des ewigen Königs nicht ehrt, versündigt sich an dem, dessen Bild der Mensch an sich trägt. Am religiösesten ist es daher zu sagen, daß kein anderer den Geist Gottes (oder den heiligen Geist Christi Hom. III, 20.) habe, als jener Eine, welcher von Anfang an unter verschiedenen wechselnden Namen und Formen die Welt durchlief, bis er endlich zur bestimmten Zeit, um seiner Mühsale willen mit Gottes Erbarmen gesalbt, die ewige Ruhe erlangte (Adam = Christus). Ihm wurde der Vorzug ertheilt, über alles in der Luft, auf der Erde und im Wasser zu herrschen und zu gebieten, und außerdem hatte er den Hauch dessen, der den Menschen geschaffen hat, als unaussprechliches Gewand der Seele, das ihm Unsterblichkeit verlieh. Als der Eine wahre Prophet hat er jedem Wesen auf eine seiner Natur entsprechende Weise, gleich seinem Schöpfer, seinen Namen gegeben.

Denn der Name, welchen er gab, war auch der von dem Schöpfer dem Geschaffenen gegebene Name. Wie hätte er also nöthig gehabt, seine Hand nach dem Baume auszustreken, um dadurch zur Kenntniß des Guten und Bösen zu gelangen? Was die Schrift hierüber sagt, können nur die Urtheilslosen glauben, die sich einbilden, ein vernunftloses Thier sei mächtiger, als der, der die ersten Menschen und alles geschaffen hat. Wohl aber wurde mit Adam, als seine *σύζυγος*, eine weibliche Natur geschaffen, die tief unter ihm stund, und sich zu ihm nur wie das Accidens zur Substanz (*ὡς οὐσίας μετουσία ἀποδέουσα* **III, 22**), wie der Mond zur Sonne, wie das Feuer zum Licht, verhielt. Sie ist, als die weibliche Herrscherin der gegenwärtigen weiblichen Welt, die erste Prophetin, jener andere ist, als der Menschensohn, der männliche Herrscher der künftigen männlichen Welt. So gibt es nun zwei Arten von Prophetie, eine männliche und weibliche. Die leztere geht nach der Ordnung, in welcher sich die Syzygien entwikeln, der erstern voran, sie will aber zugleich als die Prophetie der gegenwärtigen Welt für die männliche gehalten werden. Daher stiehlt sie den Samen des Mannes, und bedekt ihn mit dem Samen ihres Fleisches, und läßt dann das Erzeugniß ganz als das ihrige hervorgehen, d. h. die Worte. So verkündigt sie irdischen Reichthum als ihre Gabe, und will das Langsame mit dem Schnellen, das Schlechtere mit dem Bessern vertauschen. Vielgötterei ist ihr so wenig zuwider, daß sie vielmehr selbst dahin zu gelangen glaubt, aber bei der Hoffnung zu werden, was gegen die Natur ist, verliert sie auch, was sie hat. Wie ein Weib, wenn sie ihr Monatliches hat, beflekt sie sich durch Opfer mit Blut, und verunreinigt die, die sie berühren, und wenn sie empfangen hat, gebiert sie zeitliche Könige, und erregt mit vielem Blutvergießen verbundene Kriege. Welche die Wahrheit von ihr lernen wollen, läßt sie,

na sie immer Widersprechendes redet, und ihnen so vieles zu thun macht, ewig suchen und nichts finden bis zum Tode. Denn von Anfang an ist sie blinden Menschen eine Veranlassung zum Tode, da sie durch ihre falschen, zweideutigen, schiefen Weissagungen die täuscht, die ihr glauben. Deswegen hat sie auch ihrem Erstgebornen den zweideutigen Namen Kain gegeben, der sowohl Besiz als Neid bedeutet. Er selbst aber war, ganz nach ihrem Sinne, Mörder und Lügner, und wollte unter Sünden, nicht einmal um zu herrschen, ruhig bleiben. Unter seinen Nachkommen waren daher auch die ersten Ehebrecher, und Psalter und Cithern und Waffenschmiede traten nun hervor, weswegen auch die Prophetie der von ihnen abstammenden, voll von Ehebruch und Psalmengesang, durch Wollust heimlich zum Krieg aufregt. Jener andere aber, dessen Seele die Prophetie der Menschensöhne angeboren und eigenthümlich ist, verkündigt ausdrüklich als Mann die künftige Welt. Er nannte seinen Sohn Abel, welcher Name ohne alle Zweideutigkeit Trauer bedeutet. Denn er läßt seine Söhne ihre betrogenen Brüder betrauern. Er lügt nicht, wenn er ihnen den Trost der künftigen Welt verheißt. Er weiß nur von Einem Gott, und will von Göttern weder selbst reden, noch andern, die davon reden, glauben. Das Gute, das er hat, bewahrt er, und vermehrt es. Opfer, Blut, Spendungen haßt er, Heilige, Reine, Fromme liebt er, das Feuer der Altäre löscht er, Kriegen macht er ein Ende, Frieden lehrt er, Mäßigung gebietet er, Sünden sühnt er, eheliches Leben macht er zum Gesez, Enthaltsamkeit läßt er zu, zur Keuschheit führt er alle. Er ist es ferner, der mitleidig macht, die Gerechtigkeit sanctionirt, den Vollkommenen sein Siegel aufdrükt, die Lehre von der endlichen Ruhe (ἀνάπαυσις) vorträgt, in bestimmten Worten weissagt, klar sich ausspricht, an das ewige Feuer der Strafe oft erinnert, das Reich Gottes beständig verkündigt, auf himmlischen Reich-

thum hinweist, unverkennbare Ehre verheißt, und die
denvergebung durch die That zeigt. Mit Einem W
das männliche Prinzip ist ganz Wahrheit, das wei
ganz Irrthum. Wer aber aus Mann und Weib entst
ist, lügt zum Theil, und sagt zum Theil die Wah
Denn das Weib umgibt mit ihrem Blut, wie mit r
Feuer, den weißen Samen des Mannes, und ertheilt
fremdes Gebein ihrer Schwachheit eine feste Stütze,
indem sie so durch die vergängliche Blüthe des Fleisch
gözt, und durch kurze Lust dem Geist seine Stärke r
verführt sie Viele zur Unzucht, und entzieht sie dem
tigen schönen Bräutigam. Denn eine Braut ist
Mensch, wenn er den weißen Samen der wahren Leh
wahren Propheten in sich aufnimmt, und dadurch im
erleuchtet wird. Deswegen muß man allein dem Pr
ten der Wahrheit Gehör geben, und wissen, daß jede
dere Samen einer Lehre, weil er die Schuld des Eheb
sich zuzieht, von dem Bräutigam aus seinem Reiche
ausgeworfen wird. Denen aber, die das Geheimniß
sen, wird der Ehebruch der Seele auch zum Tode. N
die Seele von andern Samen in sich auf, so wird si
Ehebrecherin und Hure von dem Geiste verlassen, un
entseelte Leib, wenn der lebendigmachende Geist von
getrennt ist, löst sich in Erde auf, und nach der Aufl
des Leibes trifft die Seele zur Zeit des Gerichts di
Sünde angemessene Strafe, wie ja auch unter den M
schen ein des Ehebruchs überwiesener zuerst aus dem H
verstoßen und dann gerichtlich verurtheilt wird" (Hom.
20—28). Der Dualität eines männlichen und weibl
Princips entspricht demnach eine doppelte Art von Pro
tie: beide verhalten sich zu einander wie Wahrheit
Irrthum, oder wie die künftige und gegenwärtige W
(Hom. II. 25.). Das Verhältniß, in welchem die ge
wärtige Welt zur künftigen steht, ist der Typus für

nung, in welcher die Glieder der Syzygien auf einan- folgen. „Das Kleine ist das erste und das Große das te, wie Welt und Ewigkeit (τὰς τῶν συζυγιῶν ἐνήλλαϰόνας, μιϰρὰ τὰ πρῶτα παραθέμενος [ὁ Θεὸς] ῷ [τῷ ἀνθρώπῳ], μεγάλα δὲ τὰ δεύτερα, οἷον ϰόσμον, να). Die jetzige Welt ist zeitlich, die künftige ewig. st ist Unwissenheit, dann Erkenntniß. So sind nun die Führer der Prophetie geordnet. Denn wie die e Welt weiblich ist, und als Mutter der Kinder die len gebiert, die künftige Welt aber männlich ist, und Vater die Kinder aufnimmt, so sind auch in dieser t die Propheten, die als Söhne der künftigen Welt der wahren Erkenntniß auftreten, die nachfolgenden. ten die frommen Menschen dieses Geheimniß stets ge- lt, so wären sie nie zum Irrthum verleitet worden" m. II, 25.). Eine in's Einzelne gehende durchgeführte vendung dieses Gesezes der Syzygien auf die Epochen Welt- und Religionsgeschichte findet sich in den Cle- tinen nicht. Die Anwendung auf die Geschichte liegt darin, daß von Adam gesagt wird, er sey zu verschie- n Zeiten unter verschiedenen Namen wieder erschienen, Henoch vor der Fluth, nach derselben in Noah, Abra- , Isaak, Jakob und Moses, und zulezt in Christus. Beziehung auf Christus aber wird das Gesez der Sy- ien bestimmter nachgewiesen, und Christus in diesem me mit seinem Vorläufer Johannes oder Elias zusam- gestellt (II, 17.) [80]. Wie der Herr zwölf Apostel hatte, der Zahl der zwölf Monathe der Sonne entsprachen [81]),

---

) Ἰωάννης τις, wird Hom. II, 23. gesagt, ἐγένετο ἡμεροβαπτιστὴς, ὃς ϰαὶ τοῦ ϰυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ ϰατὰ τὸν τῆς συζυγίας λόγον ἐγένετο πρόοδος.

) Vgl. die Exc. ex scr. Theod. 25.: Οἱ Ἀπόστολοι μετετέθη-

so hatte Johannes dreißig Männer in Beziehung auf den Mond, nach der Zahl der Monatstage. Unter ihnen war auch ein Weib mit Namen Helena, was ebenfalls nicht ohne eigenthümliche Bedeutung war. Denn wie das Weib die Hälfte des Mannes ist, so macht sie die Dreißigzahl unvollkommen, wie dieß auch beim Monde ist, dessen Lauf den Monat nicht ganz voll macht. Dasselbe Verhältniß in welchem Johannes zu Christus stund, wiederholte si[ch] sodann in dem Magier Simon (der schon unter den Jüng[ern] des Täufers der erste und bewährteste war, und nach d[em] Tode des Johannes, und dem vereitelten Versuch des [Do]sitheus ganz an die Stelle des Johannes trat), und [dem] Apostel Petrus. „Wird dieses Verhältniß beachtet,“ [läßt] der Verfasser der Clementinen seinen Petrus sagen (H[om.] II, 17.), „so kann man hieraus erkennen, wem Si[mon] angehört, welcher vor mir zu den Heiden gekommen [ist,] und wem ich angehöre, der ich nach ihm gekommen [bin] und auf ihn folge, wie Licht auf Finsterniß, Erkenn[tniß] auf Unwissenheit, Heilung auf Krankheit folgt. So [muß] ja, wie unser wahrer Prophet gesagt hat, zuerst das fa[lsche] Evangelium kommen durch einen Betrüger, und dann [muß] erst nach der Zerstörung des heiligen Orts das wahre Ev[an]gelium heimlich verbreitet werden, zur Widerlegung [der] kommenden Häresen. Und nach diesem muß wiederum z[u]-[erst] der Antichrist kommen, und dann erst der wahre Chri[stus,] unser Jesus, erscheinen, worauf, wenn das ewige Licht [auf]geht, alles Dunkel verschwinden wird. Da nun viele [die]sen Kanon der Syzygie nicht kennen, wissen sie auch n[icht,] wer mein Vorgänger Simon ist. Würde man ihn ken[nen,] so würde er auch keinen Glauben finden, weil man ihn [aber] nicht kennt, schenkt man ihm unverdienten Glauben.

σὺν τοῖς δεκαδύο ζῳδίοις· ὡς γὰρ ὑπ' ἐκείνων ἡ γέν[εσις] διοικεῖται, οὕτως ὑπὸ τῶν Ἀποστόλων ἡ ἀναγέννησις.

ıt, was Hassende thun, wird geliebt, der Feind ist
ʼeund aufgenommen, der der Tod ist, ist als Retter
nmen, der, der Feuer ist, wird für Licht gehalten,
etrüger als Lehrer der Wahrheit gehört." Jener
ott, dem Lehrer der Wahrheit (ὁ θεὸς διδασκαλῶν
ἀνθρώπους πρὸς τὴν τῶν ὄντων ἀλήθειαν Hom.
.), in der von Gott geschaffenen Natur vor Augen
e Kanon der Syzygie ist demnach das höchste und
einste Kriterium, an welchem die Wahrheit erkannt
m Irrthum unterschieden werden kann.

ie großen in der Geschichte der Menschheit von der
und falschen Prophetie hervorgebrachten Wirkungen,
e Erscheinungen, in welchen sich beide historisch ob-
t haben, sind das Judenthum und Heidenthum.
nonotheistische Judenthum ist die Religion des allein
Gottes, das polytheistische Heidenthum die des Irr-
und der Sünde. Den Ursprung der Sünde und der
acht, welche dadurch die Dämonen in der Welt er-
, beschreibt der Verfasser der Clementinen (Hom.
10. f.) auf folgende Weise: „Nachdem der allein gute
lles gut geschaffen, und dem nach seinem Bilde ge-
ien Menschen übergeben hatte, lebte der Mensch, er-
on der Gottheit seines Schöpfers, als der wahre
t, der alles weiß, zur Ehre des Vaters, der ihm
eschenkt hatte, und zum Heil der von ihm stammen-
öhne, als ächter Vater unter seinen Kindern. Voll
ollen zeigte er ihnen, um Gott zu lieben, und von
liebt zu werden, den zur Liebe Gottes führenden
lehrte sie, durch welche Handlungen der Menschen
ie über alles gebietende Gott erfreut wird, und gab
ein ewiges Gesez, das weder durch Kriege vertilgt,
urch einen Gottlosen verfälscht, noch an Einem Orte
jen gehalten, sondern von allen gelesen werden kann.
ge sie dem Geseze gehorsam waren, hatten sie alles

im Ueberfluß, die schönsten Früchte, vollkommene Jahre keine Traurigkeit, keine Krankheit, den ungestörtesten Lebensgenuß bei dem schönsten Wechsel der Jahreszeiten Da sie aber noch keine Erfahrung des Uebels hatten, und sich gegen das ihnen geschenkte Gute gleichgültig verhielten ließen sie sich durch Ueberfluß und Wohlleben zum Undank verleiten, und auf die Meinung bringen, es gebe keine Vorsehung, indem sie das Gute noch nicht als Lohn der Anstrengung für die Tugend erhalten hatten. Weil sie noch kein Leid, keine Krankheit getroffen hatte, verachteten sie Gott, der sie heilen konnte. Auf die Verachtung folgte aber sogleich die durch eine natürliche Harmonie mit ihr verbundene Strafe, die das Gute als schädlich verbannte, das Böse als nützlich einführte. Von den Geistern, die den Himmel bewohnen, verlangten die die unterste Region bewohnenden Engel, aus Unwillen über den Undank der Menschen gegen Gott, in das Leben der Menschen herabzukommen, um selbst Menschen zu werden, und indem sie die gegen Gott Undankbaren durch eine bessere Lebensweise überführen, jeden der verdienten Strafe zu unterwerfen. Als ihnen ihr Verlangen gewährt wurde verwandelten sie sich, wozu sie als göttliche Wesen das Vermögen hatten, in alle mögliche Gestalten. Sie wurden Edelsteine, kostbare Perlen, der schönste Purpur, glänzendes Gold, und alles, was den höchsten Werth hat, und fielen dem einen in die Hand, dem andern in den Busen und ließen sich willig von ihnen hinwegnehmen. Auch in vierfüßige Thiere, in Schlangen, Fische und Vögel, in alles, was sie wollten, verwandelten sie sich [82]. Als sie dies geworden waren, überführten sie ihre Räuber ihrer Hab-

82) Es wird hiedurch die altorientalische Idee ausgedrükt, daß die Natur in allen ihren Wesen und Formen aus eingehüllten Geistern besteht. Nach dem Folgenden sind auch die Seelen der Menschen gefallene Geister.

it, und verwandelten sich in die Natur der Menschen, durch ein heiliges Leben, und die bewiesene Möglich- , so zu leben, die Undankbaren der Strafe zu unterwer- . Weil sie aber in allem Menschen wurden, hatten sie h die Begierden der Menschen; durch diese überwältigt, mischten sie sich mit Weibern. Dieß hatte die Folge, l sie ihre erste Kraft verloren, und nun nicht mehr im ande waren, sich in die ursprüngliche Reinheit ihrer ei- en Natur umzuwandeln. Die Begierde nach dem Flei- e wurde in ihnen so überwiegend, daß ihr Feuer erlosch, d sie auf dem gottlosen Wege nach unten fortgingen, wo unn in den Banden des Fleisches festgehalten wurden, l sie nicht mehr in den Himmel zurükkehren konnten. sie sich auch nicht mehr in Edelsteine und edle Me- le verwandeln konnten, so zeigten sie nun, um den Wei- n, die sie liebten, zu gefallen, das Innere der Erde, d die Metalle und Edelsteine in demselben. Dabei un- richteten sie sie in den verschiedenen Künsten, und lehr- sie Magie, Astronomie, Kräuterkunde, und was sonst menschliche Geist nicht hätte erfinden können, auch die nst, Gold, Silber und andere Metalle zu schmelzen, und eider aufs mannigfaltigste zu färben. Ueberhaupt alles, s zum Schmuk und Vergnügen des weiblichen Geschlechtes nt, ist eine Erfindung der an das Fleisch gefesselten Dämo- . Aus ihrer Vermischung mit den Weibern entstunden die enschen, die man wegen ihrer übermenschlichen Größe ganten nannte. Da Gott ihre thierische Roheit kannte, d wohl wußte, daß die nur für die Bedürfnisse der Men- en geschaffene Welt nicht zureichen würde, sie zu sätti- , ließ Gott, damit sie nicht genöthigt zu seyn schei- , sich zur widernatürlichen thierischen Kost zu wenden, anna regnen. Allein nach ihrer Bastardnatur hatten sie n Gefallen an der reinen Nahrung, sondern waren nur ch Blut lüstern. Deßwegen kosteten sie zuerst Fleisch,

Darin ahmten sie bald auch die mit ihnen zusammenlebenden Menschen nach, und als es an vernunftlosen Thieren fehlte, aßen jene Bastarde auch Menschenfleisch. Nachdem sie jenes gethan hatten, war ihnen auch dieß nicht zuviel. Soviel vergossenes Blut erzeugte unreine Dünste, es entstunden Krankheiten, und die Menschen starben eines frühen Todes. Die Erde war so verunreinigt, daß sie jezt erst giftige und schädliche Thiere hervorbrachte. Da alles durch die thierisch-rohen Dämonen immer schlimmer wurde, beschloß Gott, den bösen Sauerteig hinwegzuschaffen, damit nicht der böse Samen, wenn jedes folgende Geschlecht dem vorangehenden gleich würde, die künftige Welt an Geretteten leer ließe. Es erfolgte die Sündfluth, in welcher nur der gerechte Noah gerettet wurde. Die Seelen der umgekommenen Giganten aber, die ebenso größer waren, als die Menschenseelen, wie ihre Körper, als die Menschenkörper, erhielten nun als ein neues Geschlecht einen neuen Namen, zugleich aber auch ein gerechtes Gesez, das ihnen ihre Wirksamkeit in der Welt, und ihren Einfluß auf sie genau bestimmte. Sie sollten über keinen Menschen Gewalt haben, ausser über die, die sich mit ihrem freien Willen in ihren Dienst begaben, dadurch daß sie sie anbeteten, ihnen opferten und spendeten, an ihrem Tische theilnahmen, oder sonst etwas, was nicht geschehen sollte, thaten, oder Blut vergoßen, oder Fleisch aßen, und mit Todtem, Erstiktem, oder irgend etwas Unreinem sich anfüllten. Die aber, die sich an das Gesez Gottes halten, sollten sie nicht berühren, sondern vor solchen sogar fliehen. Nur was gerecht ist, sollten die Menschen von den Dämonen leiden, was die natürliche Folge davon ist, daß man sich zu ihrem ὁμοδίαιτος macht. Sonst aber kann selbst der Fürst der Dämonen, wenn man ihn nicht anbetet, nichts gegen das göttliche Gesez thun" (Hom. VIII, 10—20.) „Solange Noah nach der Fluth noch lebte, lebte

r in Eintracht mit seinen Söhnen zusammen, als ein Kö-
ig nach dem Bilde des Einen Gottes. Nach seinem Tode
ber zeigte sich, wie Monarchie Eintracht erzeugt, Polyar-
hie aber Krieg, weil das Eine mit sich nicht in Streit
ommen kann, die Vielheit aber immer eine Veranlassung
um Streit mit einem andern hat. Nach seinem Tode streb-
en viele nach der Herrschaft, und der eine suchte sie durch
Krieg, ein anderer durch List, und andere durch andere
Mittel zu gewinnen. Einer von ihnen war aus dem Ge-
chlechte Chams, der der Vater Misraims war, von wel-
hem die Völkerstämme der Aegyptier, Babylonier und
Perser abstammen. Aus diesem Geschlecht ging, in magi-
chen Traditionen unterrichtet, Nebrod hervor, mit einem
Gott gigantisch widerstrebenden Sinne. Die Griechen nen-
en ihn Zoroaster. Dieser strebte nach der Herrschaft und
wang den weltregierenden Stern des jezt herrschenden bö-
en Princips durch magische Künste, ihm die Herrschaft zu
eben. Da dieser Stern die Macht hatte, zu thun, wozu
r gezwungen wurde, so goß er zornig das Feuer der
Herrschaft herab, um der Beschwörung nachzugeben, und
en, der ihn zuerst zwang, zu bestrafen. Der vom Himmel
allende Feuerstrahl raffte den Magier Nebrod hinweg, und
ieser erhielt nun wegen dieses Vorfalls den Namen Zoro-
ster (διὰ τὴν τοῦ ἀστέρος κατ' αὐτοῦ ζῶσαν ἐνεχθῆναι
οήν.). Die thörichten Menschen jener Zeit aber glaubten,
egen seiner Freundschaft mit Gott sey seine Seele durch
en Blizstrahl entnommen worden. Deßwegen begruben
ie die Ueberreste seines Körpers, ehrten in Persien, wo
as Feuer herabgefallen war, das Grab durch einen Tem-
el, und erwiesen ihm göttliche Verehrung. Nach diesem
Vorgang begruben auch die Uebrigen die durch einen Bliz-
trahl Getödteten, als Götterfreunde, ehrten sie durch Tem-
el und errichteten Bildnisse, die die eigene Gestalt der
Gestorbenen darstellten. Auf gleiche Weise thaten nun auch

die, welche über einzelne Orte gesezt waren. Die meisten ehrten die Gräber ihrer Lieblinge, auch wenn sie nicht durch einen Blizstrahl getödtet waren, durch Tempel und Bildnisse, errichteten ihnen Altäre und befahlen sie als Götter anzubeten. In der Folge glaubten die Nachkommen wegen der Länge der Zeit, sie seyen wirkliche Götter. Die ursprünglich Eine Herrschaft theilte sich auf folgende Weise in viele Herrschaften. Zuerst nahmen die Perser Kohlen von dem vom Himmel gefallenen Feuerstrahl. Sie gaben dem Feuer bei sich Nahrung, und ehrten es als himmlischen Gott, weßwegen das Feuer ihnen zuerst die Ehre der Herrschaft gab. Nach ihnen stahlen die Babylonier Kohlen von jenem Feuer, brachten sie in ihr Land, verehrten das Feuer, und herrschten nun gleichfalls. Die Aegyptier thaten ebenso. Sie nannten das Feuer in ihrer Sprache Phtae, was soviel ist als Hephästos. Diesen Namen hat auch ihr erster König. Auf dieselbe Weise errichteten auch die Beherrscher einzelner Orte Heiligthümer und Altäre zur Ehre des Feuers, die meisten jedoch verloren ihre Herrschaft. Bildnisse aber zu verehren, hörten sie nicht auf, da die Magier sie immer in dem eitlen Dienste festzuhalten wußten, und Feste mit Opfern und Libationen, mit Flöten- und Paukenschall einführten. So getäuscht gaben sie auch nach dem Verluste der Herrschaft diesen Cultus nicht auf, indem ihnen das Angenehme des Irrthums weit mehr galt, als die Wahrheit" (Hom. IX, 3—7.). Der auf diese Weise entstandene Idolencultus ist aber zugleich auch ein Dämonencultus. So sehr das ganze Streben der Dämonen dahin geht, die Menschen in ihre Gewalt zu bringen, weil sie als geistige Wesen mit sinnlichen Begierden nur durch die Vermittlung der Menschen ihre Begierden befriedigen können (Hom. IX, 10.), so zeigen sie sich doch nie in ihrem wahren Wesen. Sie benüzen immer nur die Begierden und Leidenschaften der Menschen für ihre Zwecke,

n sich auf diese Weise mit den Seelen der Menschen zu
rbinden, und wenn sie einmal mit den Seelen der Men-
hen sich verbunden haben, und sie durch ihren Einfluß be-
rrschen, halten die Menschen die Eingebungen der Dä-
onen nur für ihre eigenen Gedanken und Begierden (Hom.
I, 12. f.). Um die Menschen zu täuschen, nehmen sie
ich Belieben verschiedene Gestalten an, und lassen sich
m so von den getäuschten Menschen als Götter verehren.
ie erscheinen ihnen im Schlafe in der Gestalt ihrer Göt-
r, schreken sie, geben ihnen Orakel, verlangen Opfer,
ssen sie mit ihnen schmausen, um ihre Seelen zu ver-
ingen. Denn wer einmal an ihrem Tische theilgenom-
en, und durch Speise und Trank mit ihrem Geiste sich
rbunden hat, den ziehen sie ganz zu ihrem Willen hin.
m den Irrthum zu vermehren, erscheinen sie solchen im
raum in der Gestalt ihrer Götterbilder. Denn das Göt-
rbild hat kein Leben und keinen göttlichen Geist, sondern
ur der erscheinende Dämon ist es, der sich der Gestalt
esselben bedient. Nicht die vermeintlichen Götter erschei-
en, sondern die Seele eines jeden bildet, je nachdem sie
on Furcht und Begierde afficirt ist, die Gestalten der
ämonen in sich ab. Deßwegen haben die Juden keine
lche Erscheinungen. Weissagungen und Wunderheilun-
en aber, auf die man sich beruft, sind theils bloße Täu-
hungen, theils, soweit sie Wirkungen der Dämonen sind,
ine Beweise einer wahrhaft göttlichen Kraft (Hom. IX,
I. f.).

Schon hierin liegt klar das Urtheil, das vom Stand-
unct des pseudoclementinischen Systems aus über den
ligiösen Werth des Heidenthums zu fällen ist. Wie es
ber überhaupt zum eigenthümlichen Character dieses Sy-
ems gehört, daß es in die Untersuchung des Verhältnis-
s des Heidenthums zum Judenthum und Christenthum,
as in den übrigen gnostischen Systemen eigentlich nie un-

mittelbar zur Sprache gebracht wird, weit gen[illegible] bestimmter eingeht, so begnügt es sich nicht bl[illegible] die Ursachen und Principien, auf welche der Ursp[illegible] Heidenthums zurükzuführen ist, nachzuweisen, so[illegible] sucht auch durch die daraus sich ergebenden Folger[illegible] das allgemeine Urtheil über dasselbe näher zu m[illegible] und die Gesichtspuncte, von welchen aus sein Verh[illegible] zur absoluten Religion zu bestimmen ist, so genau [illegible] möglich festzustellen. Es ist dieß der Hauptinhalt der [illegible] Homilien IV — VI. Hier finden wir gleich im Anfang der Untersuchung dieser Frage das allgemeine Urtheil [illegible] angestellt (Hom. IV, 12.): *αὐτίκα γοῦν ἐγὼ τὴν πᾶσαν Ἑλλήνων παιδείαν κακοῦ δαίμονος χαλεπωτάτην ὑπό-θεσιν εἶναι λέγω*. Zur Begründung dieses Urtheils wird zunächst gesagt: „Die Einen haben viele Götter eingeführt, und zwar schlechte, allen möglichen Neigungen und Leidenschaften unterworfene, weßwegen der, der das gleiche thun will, sich nicht schämen darf, da er ja, wie dieß den Menschen eigen ist, die schlechte und unsittliche Lebensweise der mythologischen Götter sich zum Muster nimmt. Wer aber keine sittliche Scham hat, läßt auch keine Reue hoffen. Andere haben das Schiksal (die *εἱμαρμένη*) eingeführt, die sogenannte Genesis (die von der Geburtsstunde abhängige Prädestination), durch welche alles, was der Mensch leidet oder thut, vorausbestimmt ist. Auch dieß ist wiederum dasselbe. Denn, wenn einer glaubt, daß alles, was er leidet oder thut, vorausbestimmt ist, so nimmt er es mit dem Sündigen leicht, und hat, wenn er gesündigt hat, keine Reue über das Begangene, weil er alles damit entschuldigen kann, er sey durch seine Genesis dazu gezwungen worden, und weil er seine Genesis nicht abändern kann, hat er auch keine Ursache, sich über die Sünden, die er begeht, zu schämen. Andere führen einen blinden Zufall ein, und behaupten, daß alles im Kreislauf

h fortbewege, ohne einen Vorsteher und Gebieter. Diese
leinung ist die allerverderblichste. Denn wenn niemand
ı der Spize des Ganzen steht, und für alles sorgt, und
dem, was er verdient, zu Theil werden läßt, so kann man
ne Furcht und Scheu alles mögliche thun, und es ist
icht anzunehmen, daß die, die so denken, ein sittliches
eben führen werden, da sie keine Gefahr voraussehen,
ie sie zur Bekehrung bewegen könnte (Hom. IV, 12. 13.).
Seinen dämonischen Ursprung beurkundet demnach das
Heidenthum dadurch, daß ihm alle sittliche Motive des
Handelns fehlen, und zwar erscheint es so, man mag es
ach seiner populären oder philosophischen Seite betrach-
en. Was die populäre Seite, oder das Heidenthum als
Volksreligion betrifft, so genügt, an die unsittlichen Hand-
ungen der Götter, von welchen die griechischen Mythen
oll sind, an die Liebschaften eines Zeus, Poseidon u. s. w.
u erinnern. Eine solche Religion erweist sich dadurch als
öllig untauglich für die sittliche Erziehung des Menschen.
Wer von Kindheit an die Mythen derselben in sich aufnimmt,
nit dessen Sinn verwachsen die gottlosen Handlungen
ener vermeintlichen Götter sosehr, daß sie im reiferen Al-
er als ein in die Seele niedergelegter, böser Samen ihre
Frucht tragen, und so feste Wurzel fassen, daß sie selbst
on denen, die als reife Männer ihr Verderbliches ein-
ehen, nicht mehr ausgerottet werden können, indem man
a doch bei dem zu bleiben pflegt, woran man von Kind-
eit an gewöhnt ist. So ist es schwer, da die Macht der
Gewohnheit ebenso groß ist, als die der Natur, das Gute,
wozu der Grund nicht von Anfang an in der Seele gelegt
worden ist, in sich aufzunehmen. Weit besser ist daher,
die Mythen der Griechen gar nicht zu kennen, wie man
an den Landbewohnern sieht, welche, weil ihnen die grie-
chische Bildung fehlt, auch weniger Sünden begehen
(Hom. IV, 18. 19.). Beruft man sich aber darauf, daß

alles, was diese Mythen von den Göttern erzählen, nicht wirklich so geschehen ist, sondern eine eigenthümliche philosophische Bedeutung hat, die nur durch Allegorie erklärt werden kann (ἔχει τινὰ λόγον τὰ τοιαῦτα οἰκεῖον καὶ φιλόσοφον, ἀλληγορίᾳ φρασθῆναι δυνάμενον. Hom. VI, 2.), indem die ältesten Weisen, die mit Mühe die Wahrheit erkannten, sie den Unwürdigen, für die göttliche Wissenschaft Unempfänglichen, verbergen wollten (Hom. VI, 2.), so läßt sich auch in dieser Beziehung, wie der Verf. der Clementinen Hom. VI. ausführt, zeigen, daß die heidnische Religion keinen Anspruch auf den Charakter einer wahren Religion machen kann. Die allegorische Ansicht sezt voraus, daß die Welt aus einem Chaos entstanden, das anfangs alles ungeordnet und ungesondert in sich schloß, und in blinder Bewegung hin und her wogte, bis endlich die ungeordnete Bewegung eine regelmäßige wurde, die Elemente sich sonderten, und ein organisches Wesen sich gestaltete. Denkt man sich die Entstehung des Weltalls auf diese Weise, so sind Kronos und Rhea die Zeit und die Materie, Pluton ist die sich niedersezende Hefe, Poseidon die oben schwimmende feuchte Substanz, Zeus das in die Höhe, in den reinsten, über alles waltenden Aether sich erhebende warme Princip. Die Fesseln des Kronos sind die Bande, die Himmel und Erde zusammenhalten, die Abschneidung seiner Zeugungsglieder bedeutet die Trennung und Sonderung der Elemente, wodurch die einzelne Wesen zu ihrem besondern Daseyn gelangen. Die Zeit zeugt nicht mehr, weil das durch sie Gezeugte in einer natürlichen Folge fortgeht. Die Aphrodite, die aus der Tiefe auftauchte, ist die zeugende Kraft des feuchten

---

83) Ἔμψυχον δημιούργημα, oder ἀποκυηθὲν ἔμψυχον ὢον, οὗ γέντος κατά τινας ἀῤῥενόθηλυς ἐξέθορεν Φάνης. Hom. VI, 4. 12.

ements, die den Geschlechtstheil wekt, und die Schön-
it der Welt vollendet. Das Gastmahl, das Zeus we-
n der Hochzeit der Thetis und des Peleus feierte, stellt
e Welt dar. Die zwölf Götter sind die zwölf Zeichen
s Thierkreises, auf welche die Macht der Parcen sich
ht. Prometheus ist die Vorsehung, durch welche alles
worden ist, Peleus der aus der Erde zur Erschaffung
es Menschen ausersehene, und mit der Tochter des Ne-
us, d. h. mit Wasser gemischte Lehm. Aus der Mischung
n Erde und Wasser entstund der erste Mensch, welcher
cht gezeugt, sondern als Erwachsener gebildet, Achilleus
nannt wurde (διὰ τὸ μάζοις χείλη μὴ προσενεγκεῖν).
r ist auch das blühende Alter, wenn aber in ihm die
r Wahrheit fremde Begierde nach der Polyxena erwacht,
wird er durch Schlangengift getödtet, indem der Tod
urch das Geschoß in die Fußsohlen eindringt. Die Here,
thene, Aphrodite, Eris, der Apfel, Hermes, der Hirte,
as Urtheil des Hirten haben folgende Bedeutung: Here
t die sittliche Würde, Athene die Tapferkeit, Aphrodite
ie sinnliche Lust, Hermes die vermittelnde Rede, der
irte Paris die vernunftlose rohe Begierde. Wenn nun
n der Blüthe des Alters der die Seele weidende Verstand
τὴν ψυχὴν ποιμαίνων λογισμὸς) noch roh (βάρβαρος)
t, und, ohne auf das Nüzliche zu achten, Tapferkeit und
Sittsamkeit von sich stößt, und sich blos der Lust hingibt,
nd dieser den Preis zuerkennt, um von ihr Angenehmes
u erhalten, so kann es nur zu seinem und der seinigen
Verderben geschehen, daß er in Folge seines falschen Ur-
theils die Lust genießt. Eris ist die streitsüchtige Bos-
heit. Der goldene Apfel der Hesperiden bedeutet den Reich-
thum, welcher bisweilen auch Besonnene, wie die Here,
weichlich macht, und Tapfere, wie die Athene, zur Streit-
sucht über unziemliche Dinge reizt, und die Schönheit der
Seele, wie die Aphrodite, durch Ueppigkeit verdirbt. Ue-

23..

berhaupt reizt der Reichthum alle zu bösem Streit. De-
wegen ist Herakles der Erleger der den Reichthum [illegible]
den und bewachenden Schlange, der ächt philosoph[illegible]
Verstand, der frei von allem Bösen die Welt [illegible]
den Seelen inwohnt, und die züchtigt, auf die er [illegible]
nemlich Menschen, die kühnen Bären, oder feigen [illegible]
schen, oder wilden Ebern, oder vielverschlungenen Schl[illegible]
gen gleichen. Auch alle andere Kämpfe, die von Her[illegible]
erzählt werden, sind Symbole der sittlichen Kraft de[illegible]
Geistes (νοερᾶς ἀρετῆς ἐστιν αἰνίγματα. Hom. VI, 16.)
Wenn man nun aber auch auf diese Weise die alten My-
then allegorisch deutet, so muß man sich vor allem se[illegible]
wundern, warum jene weisen und verständigen Männe[illegible]
was sie fromm und nüzlich auf offenem, unverhülltem We[illegible]
hätten darlegen können, in dunkle Symbole und unsittlic[illegible]
Mythen eingehüllt haben, welche, wie von einem bös[illegible]
Dämon erfunden, beinahe alle Menschen verführt habe[illegible]
Denn entweder sind sie keine Symbole und Allegorie[illegible]
sondern wirkliche Sünden der Götter, dann hätten [illegible]
gar nicht den Menschen zur Nachahmung gegeben werde[illegible]
sollen, oder wenn sie als bloße Allegorien nichts enthalte[illegible]
was von den Göttern wirklich geschehen ist, so ist doc[illegible]
darin gefehlt, daß sie durch ihre unsittliche Form eine Ver-
anlassung zur Sünde geben, und zwar auf eine gegen di[illegible]
Götter, deren Daseyn sie voraussezen, höchst unehrerbieti[illegible]
Weise. Deßwegen können es nicht Weise, sondern nu[illegible]
böse Dämonen gewesen seyn, die den an sich guten Hand-
lungen eine so schlimme Einkleidung gegeben haben, dam[illegible]
die, die sich das Bessere zum Vorbild nehmen wollen, di[illegible]
Thaten der vermeintlichen Götter nachahmen, Vatermord,
Kindermord, Unzucht mit Müttern, Töchtern, Schwestern
Ehebruch u. s. w. Gottlose glauben gerne, daß alles die[illegible]
wahr ist, um sich nicht schämen zu dürfen, wenn sie glei-
ches thun. Dagegen hätte die Ehrfurcht gegen die Götte[illegible]

erfordert, selbst in dem Falle, wenn die Götter wirklich gethan hätten, was die Mythen von ihnen sagen, dem Unsittlichen eine anständige Hülle zu geben, statt die an sich guten Handlungen in eine so unsittliche Form einzukleiden, deren allegorische Bedeutung nur mit Mühe erkannt werden kann, so daß zwar die, die sie erkennen, mit vieler Mühe vor Irrthum bewahrt werden, die aber, die sie nicht verstehen, ins Verderben gerathen. Die allegorischen Erklärungen mögen zwar alles Lob verdienen, das wahrscheinlichste ist jedoch, daß die Mythen Thaten gottloser Menschen erzählen, die göttliche Ehre davon getragen haben. Es läßt sich aber nicht einmal die poetische Allegorie in strenger Consequenz durchführen. So führen die Dichter die Schöpfung der Welt bald auf die Natur, bald auf den Verstand zurük. Aus der Natur sey die erste Bewegung und Mischung der Elemente entstanden, die Vorsehung des Verstandes habe sie geordnet. Sagt man, die Natur habe das Ganze geschaffen, so kann man das Künstlerische der Schöpfung nicht erklären, und nimmt daher noch ein anderes Princip, die Vorsehung des Verstandes, zu Hülfe. Dagegen ist aber zu sagen: Wenn die Welt auf zufällige Weise durch die Natur entstanden ist, woher hat sie ihre geordneten Verhältnisse, die doch nur die Wirkung eines ausnehmend hohen Verstandes seyn können? Ist es aber, wie man annehmen muß, der Verstand, der alles gemischt und geordnet hat, wie kann alles dieß durch Zufall entstanden seyn? Diejenigen, welche die Thaten der Götter in unsittlich lautende Allegorien verwandelt haben, haben sich in die große Schwierigkeit verwikelt, daß sie, indem sie die Götter durch ihre Allegorien zu Weltsubstanzen machen, ihre Existenz aufheben. Mit größerer Wahrscheinlichkeit sagt man daher, daß ihre Götter schlechte Magier waren, oder gottlose Menschen, welche durch ihre magischen Gestalten Ehen brachen, und die Sitten verdarben. Da nun die Alten

die Magie nicht kannten, so hielt man sie ihrer S
wegen für Götter, während man in verschiedenen L
und Städten ihre Gräber zeigt, wie z. B. Saturns,
wilden Tyrannen und Kindermörders, Grab in den l
schen Gebürgen, des Zeus in Kreta u. s. w. Offenbar
sie also Menschen, welchen nach ihrem Tode die
der Zeit göttliche Ehre zu Theil werden ließ, wie j
einem Hektor in Ilion, einem Achilleus auf der
Leuke von den Bewohnern göttliche Ehre erwiesen
Bei den Aegyptiern wird noch jezt ein Mensch sch
seinem Tode als Gott verehrt. Das Lächerlichste a
die Verehrung der Vögel, Schlangen und sämm
Thiere. So denken und handeln die meisten M
ohne Verstand. Nichts geht jedoch über die Schä
keit der Scene, die den Vater der Götter und Mens
der Umarmung der Leda darstellt. Aus dem Begriff
erhellt von selbst, daß die vier ersten Elemente nich
seyn können, auch nicht die Mischung, die Erze
noch diese ganze sichtbare Masse, nicht die in der Un
zusammenfließende Hefe, noch das oben schwimmend
ser, noch die feurige Substanz, noch die von dersell
zu uns sich erstreckende Luft. Denn diese vier El
konnten, wenn sie getrennt waren, ohne einen
Künstler zur Erzeugung eines lebendigen Wesens ni
mischt werden; waren sie aber stets verbunden, so k
doch auch so nur ein künstlerischer Verstand gewesen
welcher die harmonische Verbindung der Glieder und
hervorbrachte, die zur Eigenthümlichkeit eines orga
Wesens gehört. Denn alles, was ein organisches
haben muß, hat auch dieses große organische Wese
Welt. Nothwendig muß daher ein ungezeugter K
seyn, der entweder die getrennten Elemente verband
die bereits verbundenen zur Erzeugung eines lebende
sens künstlerisch mischte, und aus allen ein Ganz

llendung brachte. Denn unmöglich kann ohne einen
ern Verstand ein vollkommen weises Werk zu Stande
racht werden, und weder der Eros kann der Allkünstler
n, noch die Begierde, noch die Kraft, noch etwas an-
es dergleichen, da alles dieß leidensfähig und Verän-
ungen unterworfen ist. Gott aber ist, was von kei-
n andern bewegt wird, was nicht von der Zeit oder
tur verändert, und niemals in das Nichtseyn aufgelöst
d (Hom. VI, 1—24.).

So wenig vermag die heidnische Religion das religiöse
teresse der Menschen zu befriedigen. Erhebt sie sich über
n Polytheismus, so sind es nur die beiden gleich ver-
blichen Weltansichten, die des Fatalismus und des Sy-
s des Zufalls, bei welchen sie stehen bleibt (Hom. IV,
13. XIV, 2. 5. XV, 4.). Die Idee eines intelligenten
ltschöpfers ist ihr völlig fremd geblieben.

Diese Idee ist nur der jüdischen Religion eigen, nur
e Religion entspricht daher dem wahren Begriffe der
igion, und es kann kein Zweifel darüber seyn, daß die
ische Religion den unbedingten Vorzug vor der heidni-
n verdient, weil dieser alle Merkmale der wahren Re-
on fehlen. Gleichwohl werden gewiße Gründe geltend
acht, die zur Aufrechterhaltung der heidnischen Religion
zur Behauptung ihrer Selbstständigkeit dienen sollen.

Man stellt den Grundsaz auf, es sey die größte Gott-
gkeit, die väterliche Sitte zu verlassen, und eine andere
unehmen. Allein dieser Grundsaz kann nicht unbedingt
en. Die väterliche Sitte ist nur dann beizubehalten,
n sie religiös ist, abzulegen aber, wenn sie irreligiös
sonst müßte ja der Sohn eines gottlosen Vaters, wenn
fromm seyn will, nicht fromm seyn dürfen. Es ist ein
ßer Unterschied zwischen Wahrheit und Gewohnheit (zwi-
n der ἀλήθεια und συνήθεια). Die Wahrheit wird
unden, wenn man sie aufrichtig sucht, was aber einmal

durch Gewohnheit angenommen ist, wie es auch seyn mag, wahr oder falsch, macht sich ungeprüft durch sich selbst geltend, man freut sich weder über seine Wahrheit, noch ärgert man sich über seine Falschheit. Man glaubt nicht dem Urtheil, sondern dem Vorurtheil, indem man auf gut Glück der Meinung der Vorfahren vertraut. Und nicht leicht legt man das väterliche Gewand ab, wenn auch seine Thorheit und Lächerlichkeit offen vor Augen liegt (Hom. IV, 11.). Zur Rechtfertigung des Polytheismus pflegt man zu sagen: Es ist allerdings nur Ein höchster Herr, aber auch die andern sind Götter, wie zwar Ein Kaiser ist, aber unter ihm Verwalter, Consularen, Eparchen, Chiliarchen, Hekatontarchen, Dekarchen sind. Wie diese zum Kaiser, so verhalten sich jene zu dem Einen großen Gott, sie sind zwar ihm untergeordnete aber über uns herrschende Götter. Diese Vergleichung beweist aber gerade die Unrichtigkeit der ganzen Vorstellung. Darf man den Namen des Kaisers einem andern nicht geben, so darf noch weit weniger der Name Gottes einem andern beigelegt werden, wenn nicht der der Monarchie zu ihrer Ehre gegebene Name der Beschimpfung ausgesetzt werden soll (Hom. X, 14. 15.). Auch die Idololatrie sucht man auf ähnliche Weise in Schuz zu nehmen. Wer den wahren Begriff Gottes hat, weiß, daß das der Natur Gottes Eigenthümliche keinem andern zukommen kann. Eigenthümlich ist aber Gott, daß er der Schöpfer von allem und der vollkommenste ist, an Macht, weil er alles geschaffen, an Größe, weil er der Unendliche ist gegenüber dem Endlichen, an Gestalt, weil er der Schönste, an Seligkeit, weil er der Seligste, an Geist, weil er der Höchste ist. Nichts Geschaffenes kann mit ihm verglichen werden. Auch die Welt kann Gott nicht seyn, weil sie geschaffen und nicht absolut ist. Wie viel weniger kann daher Theilen der Welt der Name Gott gegeben werden. Nun sagen aber Viele: bei den Gegenständen der religiösen

Verehrung verehren wir nicht Gold, Silber, Holz, Stein, denn wir wissen, daß sie nur eine leblose Materie und das Kunstwerk eines sterblichen Menschen sind, aber den darin vorhandnen Geist nennen wir Gott. So nimmt man, wenn man überführt ist, daß das Sichtbare nichts ist, seine Zuflucht zu dem Unsichtbaren. Wie kann man aber beweisen, daß in den leblosen Bildnissen ein göttlicher Geist sey, da alles, was an ihnen wahrzunehmen ist, das Gegentheil bezeugt (Hom. X, 19. f.)?

So sehr durch alles dieß die Falschheit und innere Nichtigkeit der heidnischen Religion und die absolute Wahrheit der jüdischen dargethan ist, so tief greift gleichwohl dieser große Gegensaz in die Religionsgeschichte ein. Er zieht sich durch ihr ganzes Gebiet hindurch, und wiederholt sich immer wieder in einer neuen Gestalt. Judenthum und Heidenthum stehen zwar wie Wahrheit und Irrthum, wie die monotheistische und dämonisch-polytheistische Religion, neben einander, aber im Judenthum selbst gibt es eine wahre und falsche Religion, und Judenthum und Heidenthum haben sich vielfach berührt und vermischt. Was schon früher über den Gegensaz der wahren und falschen Prophetie gesagt worden ist, findet daher auch hier wieder seine Stelle. Das Heidenthum ist, wie das falsche Judenthum, eine Wirkung der falschen Prophetie. Alles, was die falsche Prophetie im Judenthum characterisirt [84]), erscheint als ein heidnisches Element, das sich in das Judenthum eingedrängt hat. In diesem Gegensaz des Judenthums zum Heidenthum hat nun auch das Verhältniß seinen Grund, in welches das pseudoclementinische System

84) In der wahren Religion sind nur ἄθυτοι τιμαί, und der wahre Prophet stellt sie dadurch wieder her, daß er θυσίας, αἵματα, σπονδὰς μισεῖ, πῦρ βωμῶν σβέννυσιν. Hom. VII, 3. III, 26.

das Christenthum zum Judenthum sezt. So groß der Gegensaz zwischen Judenthum und Heidenthum ist, so groß ist die Uebereinstimmung zwischen dem Judenthum und Christenthum. Diese beiden Religionen sind sogar ihrem eigentlichen Wesen und Inhalt nach völlig Eins; was sie unterscheidet, hat seinen Grund nur in dem Einflusse, welchen das Heidenthum auf das Judenthum erhalten hat. Nach diesen beiden Seiten ist das Verhältniß des Christenthums zum Judenthum in Erwägung zu ziehen.

Die Identität des Judenthums und Christenthums erhellt vorerst aus der Identität der Personen, die die Repräsentanten und Träger der beiden Religionen sind. Adam, der von Gott geschaffene und mit dem Hauche der Gottheit erfüllte reine Urmensch, ist auch die Urquelle aller Religion und Offenbarung. Nach dieser Ansicht kann jede Epoche, die in der Reihe der Gegensäze, in welcher sich die Welt- und Religionsgeschichte fortbewegt, nach periodischer Verdunklung die Wahrheit wieder in ihrem reinen Lichte hervortreten läßt, nur eine Rükkehr zu der reinen schon vor Adam geoffenbarten Urreligion seyn. Der Verfasser der Clementinen begnügt sich aber nicht blos mit dieser Identität der zu verschiedenen Zeiten aufs neue hervortretenden Wahrheit mit sich selbst, sondern er sieht, um dieser Identität noch eine festere Grundlage zu geben, auch in den die Urreligion und Uroffenbarung erneuernden Personen eine Wiedererscheinung desselben Adams, der als Urmensch auch das ursprüngliche Offenbarungsorgan der Gottheit war. Wie sich in der im Wesen Gottes gegründeten Siebenzahl der ganze Weltlauf vollendet (Hom. XVII, 8. 9.), so gibt es auch sieben Säulen der Welt (ἑπτὰ στῦλοι ὑπάρξαντες κόσμῳ Hom. XVIII, 14.), die die Träger der durch alle Weltperioden hindurch sich erstrekenden ewigen Wahrheit sind. Es sind die sieben des vollkommensten Wohlgefallens des gerechten Gottes würdigen

[redacted]

ropheten, der von Gott geschaffene Adam, der gottgefäl-
ge Enoch, der gerechte Noah, der Gottesfreund Abraham,
saak, Jakob und Moses (Hom. XVIII, 13. 14. XVII, 4.).
n sie schließt sich der die Siebenzahl zur Einheit verbin-
nde Christus an, oder vielmehr, es ist immer nur der-
lbe Eine wahre Prophet, der von Gott geschaffene, mit
em heiligen Geiste Christi ausgestattete Mensch, welcher
om Anfang des Weltlaufs an, zugleich mit den Namen die
Gestalten wechselnd, die Perioden des Weltlaufs durchläuft,
is er in der Folge der ihm bestimmten Zeiten, wegen sei-
er Mühsale mit Gottes Erbarmen gesalbt, auf immer zur
Ruhe gelangt (Hom. III, 20.). Was nun aber die Iden-
tität der beiden Religionen in Ansehung ihres Inhalts be-
trifft, so spricht sich diese das Christenthum mit dem Ju-
denthum identificirende Ansicht auf's bestimmteste in der
Behauptung aus, daß das Wesen der Religion in dem Han-
deln, in der Befolgung der von Gott gegebenen Gebote
bestehe, eine Ansicht, die mit dem Wesen des Mosais-
mus und seiner Bestimmung des Verhältnißes des Men-
schen zu Gott auf's engste zusammenhängt. Die Haupt-
stelle hierüber ist (Hom. VIII, 4. f.): „Daß viele berufen
sind, ist nicht den Berufenen, sondern nur Gott, der sie be-
ruft, und bewirket, daß sie kommen, zuzuschreiben. Da-
durch allein haben sie noch keinen Anspruch auf Lohn,
weil es nicht ihr eigenes Werk ist, sondern dessen, der auf
sie eingewirkt hat. Wenn sie aber nach der Berufung Gu-
tes thun, was ihr eigenes Werk ist, dann werden sie da-
durch einen Lohn erhalten. Denn auch die Hebräer wer-
den, wenn sie an Moses glauben, ohne das von ihm Be-
fohlene zu beobachten, nicht selig, wofern sie nicht das
von ihm Befohlene beobachten. — Mit Recht wird der Lohn
denen zu Theil, die recht handeln. Denn weder Mosis noch
Jesu Gegenwart wäre nothwendig gewesen, wenn sie von
selbst den Willen gehabt hätten, so gesinnt zu seyn, wie es

der Vernunft gemäß ist, noch kann dadurch, daß die Lehre glaubt, ihn Herrn nennt, das Heil erlang den. Deßwegen wird nun von den Hebräern, Moses zum Lehrer erhalten haben, Jesus verhält von denen, die an Jesus glauben, Moses. In Lehre beider eine und dieselbe ist, nimmt Gott je der nur an einen von beiden glaubt. Man glaubt a wegen an eine Lehre, um das zu thun, was von fohlen ist. — So wenig die Hebräer verdammt weil sie Jesum nicht kennen, wegen desjenigen, ihnen verborgen hat, wofern sie nur thun, wa von Moses geboten ist, und den nicht hassen, sie nicht kennen, so wenig werden andere hinwie die aus den Heiden sind, die den Moses nicht ke wegen desjenigen, der ihn ihnen verborgen hat, verdam wofern nur auch diese thun, was ihnen von Jesus fohlen ist, und den nicht hassen, welchen sie nicht kenne Und nicht davon hat man Nuzen, daß man die Lehrer Her nennt, das aber nicht thut, was Diener zu thun haben. — Durchaus sind daher gute Werke nothwendig. Wenn es aber einem vergönnt ist, beide zu erkennen, und sich bewußt zu werden, daß von ihnen eine und dieselbe Lehre verkündigt worden ist, ein solcher ist als ein in Gott reicher Mann anzusehen, der zur Einsicht gekommen, daß das Alte mit der Zeit neu, und das Neue alt ist“ (οὗτος ἀνὴρ ἐν θεῷ πλούσιος κατηρίθμηται, τά τε ἀρχαῖα νέα τῷ χρόνῳ, καὶ τὰ καινὰ παλαιὰ ὄντα νενοηκώς. Vielleicht Anspielung auf Matth. 13, 52.). Der Glaube ist nach dieser Ansicht eine im Grunde noch indifferente Aufnahme der von Gott den Menschen dargebotenen Wahrheit, ein noch passives Verhältniß des Menschen zu dem äußerlich auf ihn einwirkenden Gott. Ein wahrhaft lebendiges religiöses Verhältniß des Menschen zu Gott entsteht erst dadurch, daß der Mensch dem, was er glaubt und als Wahrheit erkennt,

die That entspricht. Der substanzielle Inhalt der
ion sind daher die Gebote, durch deren Befolgung die
tive Religion subjectiv wird. Wie in dieser Hin-
zwischen dem Juden und Christen kein Unterschied ist,
m nur beide dieselben göttlichen Gebote befolgen, so
t sich dadurch auch der sonst so große Gegensaz zwischen
Juden und Heiden aus. Denn der Heide, der das Gesez
gt, ist ein Jude, und der Jude, der das Gesez nicht
gt, ist ein Heide, weil der wahre Gottesverehrer nur
st, der thut, was das Gesez gebietet (Hom. XI, 16.).
der von Marcion so scharf hervorgehobene Gegensaz
hen Gesez und Evangelium, oder Gerechtigkeit und
, sah der Verfasser der Clementinen schon im Juden-
so aufgehoben und ausgeglichen, daß das Christen-
auch in dieser Hinsicht keinen wesentlichen Vorzug
dem Judenthum haben konnte. Die Religion der Ju-
wird (Hom. IV, 13.) gesagt, entspricht vollkommen
wahren Begriffe der Religion, indem sie Einen Vater
Schöpfer dieses Alls lehrt, der von Natur gut und
ht ist, gut, sofern er den Reuigen ihre Sünden ver-
, gerecht, sofern er jedem nach der Reue vergilt, wie
ach seinen Thaten verdient. Vergl. III, 6.

Worin besteht aber bei dieser wesentlichen Identität
Judenthums und Christenthums der Unterschied dieser
n Religionen? Die Antwort auf diese Frage liegt schon
lgender Stelle (Hom. I, 18.): „Der Wille Gottes ist
verschiedene Weise unbekannt geworden. Schlechte Er-
ung, verkehrte Lebensweise, schädlicher Umgang, schlim-
Gewohnheiten, falsche Meinungen machten den Irr-
herrschend; die Folgen hievon waren Mangel an
ht, Unglauben, Unzucht, Geldgier, Eitelkeit und tau-
andere Uebel dieser Art, welche wie ein dichter Rauch
Welt, als Ein Haus, erfüllten, und den darin woh-
en Menschen das Gesicht verdunkelten, und sie nicht

aufsehen ließen, um Gott, den Weltschöpfer, aus de
bildung seines Wesens zu erkennen und mit seinem
bekannt zu werden. Deswegen müssen die Wahr
freunde, die innen sind, mit wahrheitsliebendem Sinn
voller Brust um Hülfe rufen, damit einer, der im
raucherfüllten Hause ist, der Thüre sich nahe und sie
um das Sonnenlicht von außen herein und den Feuer
der innen ist, herein zu lassen. Dieser hülfreiche M
der wahre Prophet, der allein die Seelen der Mensch
leuchten kann, damit sie mit eigenen Augen den W
ewigen Heils sehen können." So macht also die Be
lung der Wahrheit die Erscheinung des Propheten
wendig. Die lezte Ursache hievon aber ist die S
durch welche der Mensch, zum Knecht der Sünde ge
allen Leiden unterworfen und aller Güter nach Gott
rechtem Gericht beraubt wurde. Deswegen sandte
aus überschwänglichem Erbarmen, damit uns mit de
erst erhaltenen Gütern auch die künftigen ewigen zu
werden, seinen Propheten, der uns lehrte, wie wir g
seyn und handeln müssen, d. h. wie wir Gott als d
nen Weltschöpfer zu verehren haben (Hom. X, 4.).
daher auch das Christenthum nur in derselben Vere
des Weltschöpfers besteht, die schon das Judenthum
bietet, so ist es doch eine ganz besondere Offenbarun
göttlichen Gnade. Nur bezieht sich die göttliche Gna
diesem Systeme blos auf eine neue Mittheilung der
heit, nicht auf die Mittheilung neuer sittlicher Kräfte
die Schöpfung eines neuen geistigen Lebens, da dem
schen auch im Zustande der Sünde stets das Vermög
Freiheit bleibt. Die Erkenntniß der Wahrheit aber mu
mitgetheilt werden, da sie ja selbst im Judenthum
unsicher geworden ist. Enthalten die schriftlichen Urk
desselben so viel Falsches, der Gottheit Unwürdiges,
darf man vor allem eines Kriteriums, durch welche

ilsche vom Wahren ausgeschieden werden kann. So un= her aber die Schrift durch die Mischung von Wahrem id Falschem geworden ist, so gibt es doch vermöge der ttlichen Vorsehung schon im ersten Buche des geschriebe= n Gesezes eine Stelle, die deutlich zeigt, was in der chrift wahr und was in ihr falsch ist. Es ist die Stelle Mos. 49, 19. Wenn einer den, der nach dem Aufhören les Herrschers aus Juda gekommen ist, und von den Völ= rn erwartet werden sollte, kennt, der wird in dem Ge= mmenen die Erfüllung der in jener Stelle enthaltenen eissagung sehen, und wenn er der Lehre desselben glaubt, kann er erkennen, was in der Schrift wahr, und was in r falsch ist. Von ihm muß man also die Schrift verste= n lernen. Daß in der Schrift Wahres mit Falschem ge= nischt ist, sagt er selbst, wenn er Matth. 22, 29. Marc. 2, 24. den Sadducäern den Vorwurf macht: διὰ τοῦτο λανᾶσθε, μὴ εἰδότες τὰ ἀληθῆ τῶν γραφῶν [85]), τοῦ ἕνεκεν ἀγνοεῖτε τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ. Der Vorwurf, aß sie das Wahre der Schrift nicht kennen, sezt voraus, aß es auch Falsches in ihr gibt. Ebenso beweist der lusspruch: γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι [86]), daß in ihr nächte Reden neben ächten sind, und wenn er sagt: διὰ ί οὐ νοεῖτε τὸ εὔλογον τῶν γραφῶν; so will er da= urch dem Verstand der aufrichtigen Wahrheitsfreunde um o mehr Vertrauen einflößen. Da er ungeachtet des Vor= andenseyns der Schrift auf die Schriftgelehrten und Leh=

85) In beiden Stellen bei Matth. und Marc. heißt es in un= serm Text: μὴ εἰδότες τὰς γραφάς.

86) Ueber diesen in unsern Evangelien sich nicht findenden vorgeblichen Ausspruch Christi vgl. man Cotelier in der Ausg. der apost. Väter zu Constit. Apost. II, 36., und Heinichen in der Ausg. der KG. des Euseb. T. III. S. 389. Excursus IX. ad Eus. H. L. VII, 7. Auch der folgende Ausspruch ist apokryphisch.

rer verweist (Matth. 23, 2. f.), so mußte er sie für die halten, die das Wahre des Gesezes wissen. Daß er aber sagte: „ich bin nicht gekommen, das Gesez aufzulösen," und doch augenscheinlich dasselbe auflöste, beweist, daß das, was er auflöste, nicht zum Gesez gehörte, und wenn er sagte: „Himmel und Erde werden vergehen, aber ein Buchstabe und Strichlein des Gesezes wird nicht vergehen," so ist daraus zu sehen, daß das vor Himmel und Erde Vergangene nicht zum Gesez gehört haben kann. Da nun, solange Himmel und Erde noch bestunden, Opfer, Königreiche, die Prophetien der von Weibern Gebornen und anderes dergleichen, als nicht von Gott herrührende Anordnungen vergangen sind, so bezieht sich darauf sein Ausspruch Matth. 15, 13.: „Jegliche Pflanze, welche nicht der himmlische Vater gepflanzt hat, wird ausgerottet werden." Deswegen sagte er selbst, der wahre Prophet: „Ich bin die Pforte des Lebens, wer durch mich eingeht, wird ins Leben eingehen" (Joh. 10, 9.), weil es keine andere seligmachende Lehre gibt. Darum rief er auch: „Kommt zu mir, ihr Mühseligen," d. h. die ihr Wahrheit sucht, und sie nicht findet (Matth. 11, 28.); und hinwiederum: „meine Schafe hören meine Stimme" (Joh. 10, 27.), und: „suchet, so werdet ihr finden" (Matth. 7, 7.), woraus man sieht, daß die Wahrheit nicht offen vor uns liegt. Aber auch vom Himmel hörte man zum Zeugniß die Stimme: „Dies ist mein geliebter Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe" (Matth. 3, 17.). Und nun noch weiter zu beweisen, daß die Propheten, von welchen sie gelernt zu haben versicherten, geirrt haben, sagte er von ihnen, sie haben sich zwar nach der Wahrheit gesehnt, seyen aber gestorben, ohne sie kennen zu lernen (Matth. 13, 17.). Auch nannte er sich den, von welchem Moses (V. Mos. 18, 15.) weissagte (Joh. 5, 46.). Unmöglich ist daher ohne seine Lehre in den Besiz der seligmachenden Wahrheit zu kommen, wenn einer auch

benlang da sucht, wo das Gesuchte sich nicht findet. r aber und ist in der Lehre unseres Jesus. Da er ahre des Gesezes kannte, sagte er den Sadducäern Frage, warum Moses die Ehe mit Sieben zugelas: e: „Moses hat es nur wegen eurer Herzenshärtigkeit sen, denn von Anfang war es nicht so. Der, der ifang an den Menschen geschaffen hat, hat ihn als und Weib geschaffen" (Matth. 22, 23. 19, 8. 11.). , welche glauben, daß Gott, wie die Schrift lehrt, e, sagt er: „eure Rede sey ja, ja, nein, nein, was r ist, ist vom Uebel" (Matth. 5, 37.); denen, welche Abraham, Isaak, Jakob seyen gestorben: „Gott ist in Gott der Todten, sondern der Lebendigen" (Matth.); denen, welche glauben, daß Gott versuche, wie die t sagt: „der Arge ist der Versucher", der auch ihn ver; denen, welche meinen, Gott wisse nichts voraus: himmlischer Vater weiß, daß ihr dieß alles bedürfet, r ihn bittet" (Matth. 6, 8. 32.); denen, welche nach chrift glauben, daß er nicht alles sehe: „betet im Ver: ien, und euer Vater, der auch ins Verborgene sieht, geben, was ihr bittet" (Matth. 6, 6.); denen, die n, Gott sey nicht gut, wie die Schrift sagt, sagt „Wer unter euch würde, wenn ihn sein Sohn um bäte, ihm einen Stein reichen, und wenn er ihn inen Fisch bäte, eine Schlange? Wenn nun ihr, r Böse seyd, wisset gute Gaben zu geben euren n, wie viel mehr wird euer Vater im Himmel geben denen, die ihn bitten" (Matth. 7, 7.)? , die behaupten, er sey im Tempel: „schwöret nicht Himmel, weil er der Thron Gottes ist, noch bei der weil sie der Schemel seiner Füße ist" (Matth. 5, 35.), denen, die sich vorstellen, Gott habe ein Verlangen Opfern: „Gott will Mitleiden und nicht Opfer, Er: niß seiner und nicht Brandopfer" (Matth. 9, 13. 12, 7.

Hos. 6, 6.); denen, die der Schrift zufolge ihn böse n
„nennet nicht mich gut, denn nur Einer ist gut“ (
9, 13.), und wieder: „seyd gut und barmherzig, n
Vater im Himmel, der seine Sonne aufgehen lä
Gute und Böse, und regnen über Gerechte und Unge
(Matth. 5, 45.), denen, die sich auf die irrige M
bringen lassen, es gebe viele Götter, wie die Schri
„höre, Israel, der Herr, Euer Gott, ist Ein Herr“ (M
29.). Hom. III, 48–57. Prüft man nach der An
dieser Aussprüche den Inhalt der Schrift, so kan
nichts für wahr halten, wodurch etwas Gottloses
Gott, oder die in der Schrift erwähnten Gerechte
gesagt wird. Man kann daher auch nicht glauben
Adam, der von Gott geschaffene, ein Uebertreter des
zes war, der gerechter als die ganze Welt erfunden
betrunken, daß Abraham drei Weiber hatte, da
wegen seiner Sittsamkeit mit vielen Kindern gesegnet
Jakob vier, von welchen zwei Schwestern waren, er,
Vater der zwölf Stämme wurde, und die Erscheinun
sers Herrn ankündigte; und Moses war kein Mörder
lernte er von einem Idolenpriester Recht sprechen, e
für den ganzen Weltlauf der Prophet des Gesezes Gotte
und wegen seiner richtigen Einsicht das Zeugniß eines
Haushalters erhielt (Hom. II, 52.). So wichtig d
deutung ist, die das Christenthum dadurch erhält,
es doch nichts ihm eigenthümlich und ausschließli
kommendes. Denn auch schon vor Christus war es
wir aus Hom. III, 28. sehen, möglich, Wahres und
sches in der Schrift zu unterscheiden. Deßwegen sagt
stus selbst Matth. 20, 2.: „Auf der Kathedra Mo
ßen Schriftgelehrte und Pharisäer. In allem, wa
euch sagen, gebet ihnen Gehör.“ Dieß sagte er von
als denen, welchen der Schlüssel des Reichs anve
ist, d. h. die Erkenntniß, die allein die Pforte des L

ſnen kann, durch die man allein in das ewige Leben ein-
hen kann. Allein, wird hinzugeſezt, wenn ſie auch den
chlüſſel beſizen, ſo wollen ſie ihn doch denen nicht ge-
n, die hineingehen wollen. Deßwegen erhob nun er
bſt ſich auf der Kathedra, wie ein Vater für die Kin-
r, um zu verkündigen, was von Anfang an geheim den
ürdigen überliefert worden iſt, um ſein Mitleiden auch
f die Heiden auszudehnen, und aus Erbarmen mit den
elen aller ſchonte er ſeines eigenen Blutes nicht. Was
n aber am meiſten betrübte, iſt, daß er eben von denen,
r die er als ſeine Kinder den Kampf übernahm, aus
kenntniß feindlich behandelt wurde. Aber doch liebte er
, die ihn haßten, beweinte die, die ihm nicht glaub-
n, ſegnete die, die ihn ſchmähten, und bat für die, die
n feind waren. — So beſteht demnach der weſentlichſte
terſchied des Judenthums und Chriſtenthums darin, daß,
s die auf der Kathedra Moſis ſizenden Geſezeslehrer
Eigenthum ſich vorbehielten, zu einem Gemeingut für
den und Heiden wurde, oder der jüdiſche Particularis-
s ſich zum chriſtlichen Univerſalismus erweiterte.

Bemerkenswerth iſt hier noch, was der Verfaſſer der
mentinen über einige äuſſere Gebräuche und Inſtitutio-
n lehrt, die zur Sanctionirung und Befeſtigung des durch
s Chriſtenthum erneuerten Verhältniſſes des Menſchen
Gott, als dem Weltſchöpfer, wie ihn das Judenthum
ſtellt, dienen ſollen. Es gehört hieher

1. Die Taufe. Sie iſt das von Gott angeordnete
ittel zur Ablegung des Heidenthums (zum ἀφελληνι-
ῆναι Hom. XIII, 9.), die nothwendige Bedingung, un-
welcher der Menſch allein die Sündenvergebung und
ftige Seligkeit erlangen kann, und zwar ſchon als äuſ-
es poſitives Gebot Gottes. Unterwirft man ſich dieſem
bot willig, ſo ſieht Gott die bloße Unwiſſenheit als die
ſache der zuvor begangenen Sünden an. Folgt man aber

24..

seinem Rufe entweder gar nicht, oder nur mit Zau[...]
so gibt man sich seinem eigenen Willen hin, und widerse[...]
dem göttlichen. Die Taufe hat also einen religiösen [...]
schon deßwegen, weil sie von Gott geboten, ein gutes [...]
ist. Sie steht aber auch in einem innern rationellen [...]
hältniß zu dem, was an sie geknüpft ist. Die Wieder[...]
burt aus Wasser ist eine Umänderung der aus der sinnl[...]
Lust herstammenden Geburt. Deßwegen kann man [...]
sie (nach Joh. 3, 5.) nicht selig werden. Denn es ist [...]
bei etwas von Anfang an mitleidiges, das über dem W[...]
schwebt, das die Getauften durch die dreimal selige An[...]
fung von der künftigen Strafe befreit, und nach der [...]
die guten Werke der Getauften wie Geschenke Gott [...]
bringt. Das Wasser ist es allein, das den Trieb [...]
Feuers löschen kann. Wer nicht zur Taufe kommen [...]
hat noch den Geist der Wasserscheu (τῆς λύσσης [...]
πνεῦμα), der ihn hindert, zu seinem Heile, dem leben[...]
gen Wasser zu nahen (Hom. XI, 25. 26.). Wie das Feu[...]
durch Wasser gelöscht wird, so ist die Taufe das kräftig[...]
Gegenmittel gegen die feurige Natur der Dämonen, [...]
der im Menschen wohnenden Geister (Hom. IX, 11. 19.)
So befreit die Taufe den Menschen von der Herrsch[...]
der Dämonen, aber sie bringt ihn auch in die engste G[...]
meinschaft mit Gott. Wie das Wasser alles erzeugt, d[...]
Wasser aber den Anfang seiner Bewegung vom Geist e[...]
hält, der Geist aber seinen Ursprung von Gott, dem Sch[...]
pfer des Alls, hat, so läßt sich hieraus ganz natürlich b[...]
greifen, wie man durch die Taufe zu Gott kommt. Ma[...]
erkennt sein Geschlecht, indem man durch das zuerstg[...]
borne Wasser wiedergeboren, und zum Erben der Elter[...]
die uns zur Unsterblichkeit erzeugt haben, eingesezt wir[...]
(Hom. XI, 24.) [87]).

---

87) Sehr schön hat der Verfasser der Homilien die Idee, [...]

l. Die monarchische Verfassung der Kirche soll der
rung des Einen Gottes zur Stütze dienen. Monar-
ewirkt Ordnung und Frieden, wollen aber alle herr-
und nicht Einem sich unterordnen, so erfolgt Tren-
und zuletzt völlige Auflösung. Weil viele Könige auf
nzen Erde umher sind, gibt es beständig Kriege,
jedem gibt die Herrschaft des andern einen Vorwand
Krieg, herrscht aber einer über das Ganze, so hat
e Veranlassung zum Krieg. Damit durch das mo-
che Princip der Friede auf immer befestigt werde,
ott denen, die des ewigen Lebens gewürdigt sind,
künftigen Welt Einen Herrscher des Ganzen vor.
uß nun auch in der christlichen Kirche die Einheit
dadurch dargestellt werden, daß alle Einem als
folgen, der Führer aber muß den Weg wissen, der
lligen Stadt führt. Soll die Kirche, wie eine auf
hohen Berge erbaute Stadt eine gottwohlgefällige
ung haben, so muß vor allem der Bischof, als

Christenthum den Menschen sein Geschlecht erkennen läßt,
r ihn zum wahren Bewußtseyn seiner selbst führt, in die
hichtliche Darstellung, in welche er den Inhalt seiner
rift gekleidet hat, verflochten, indem er Clemens, nachdem er
uft ist (Hom. XI, 35.), seine Mutter (Hom. XII,
), seine Brüder (Hom. XIII, 3.), seinen Vater (Hom.
, 9.), welche nun selbst auch Christen werden, wieder-
en und wiedererkennen läßt, Daher der gleichfalls dieser
rift gegebene Titel: Ἀναγνωρισμοί, *Recognitiones*, nicht
etwas Zufälliges, sondern etwas sehr Wesentliches be-
net, die Idee; daß das Christenthum zum ursprüngli-
Wesen des Menschen selbst gehöre, den Menschen mit
selbst vermittle. Die Idee der Wiedervereinigung hat
diesen Homilien eine tiefreligiöse Bedeutung. „Ist die
nnung schon hier schmerzlich, wie viel schmerzlicher wäre
nach dem Tode getrennt zu seyn?" Hom. XV, 1.

Herrscher in allem, was er spricht, gehört werden, die Presbyter müssen seine Befehle vollziehen, die Diakone umhergehen und nach den leiblichen und geistigen Bedürfnissen der Brüder sehen, und dem Bischof alles melden. Der Bischof sizt auf der Kathedra Christi, und ist der Stellvertreter Christi selbst. Deßwegen fällt die Ehre oder Unehre, die man dem Bischof erweist, auf Christus, und von Christus auf Gott zurük. Wer den Befehlen des Bischofs nicht gehorcht, gehorcht Christus nicht, und wer Christus nicht gehorcht, zieht den Zorn Gottes auf sich. Deßwegen muß man dem Bischof gehorchen, und ihm alle Ehre erweisen, und wissen, daß man durch ihn zu Christus, und von Christus zu Gott geführt wird. Den Thron Christi muß man ehren: ist doch befohlen, die Kathedra Mosis zu ehren, selbst wenn die, die darauf sizen, für Sünder gehalten werden. Hom. III, 60.—72. Vergl. den Brief des Clemens an Jacobus c. 2. 12. 18.

3. Auch das eheliche Leben wird in eine sehr nahe Beziehung zur Monarchie Gottes gesezt. Das eheliche Leben ist das schönste und anschaulichste Bild des Verhältnisses, in welchem der Mensch zu Gott und Christus stehen soll. Wie die Kirche die Braut Christi ist (Hom. III, 72.), so ist auch jeder Mensch in seinem Verhältniß zu Christus eine Braut. Deßwegen ist die Verlezung der ehelichen Treue, Unzucht und Unkeuschheit, im Grunde dieselbe Sünde, die der Mensch begeht, wenn er dem Glauben an den Einen Gott untreu wird, wie ja auch im Heidenthum selbst mit der polytheistischen Abgötterei die Sünde der Unzucht in der engsten Verbindung stund. Vor keiner Sünde warnen daher die Clementinen, nächst der Sünde der Abgötterei, so nachdrüklich, wie vor der Sünde der Unzucht. Sie ist die practische Seite der Abgötterei. Die auf sie gesezte Strafe nimmt die zweite Stelle der Strafen ein, die erste Strafe trifft die, die im Irrthum

leben, oder in der Abgötterei [88]). Brief des Clemens an Jacobus c. 7. Unzucht und Ehebruch ist noch schröklicher als Mord, ein vielfacher Mord, der an der Seele begangen wird, eine Beflekung des Hauches Gottes, welche zum Feuer, zur ewigen Strafe, hinzieht. Eine keusche Frau, die den Willen Gottes thut, trägt ein schönes Bewußtseyn der ersten Schöpfung in sich, sie ist sich bewußt, daß der Eine Gott Eine Frau dem Menschen geschaffen hat. Ihr Schmuk ist der Sohn Gottes als Bräutigam, der sie mit einem heiligen Licht bekleidet. Wer keusch ist, liebt auch Gott, und wird von Gott gesegnet. Hom. XIII, 14.—19. Vergl. III, 28. (s. oben S. 342.). Seine religiöse Bedeutung hat demnach das eheliche Leben darin, daß es in dem Verhältniß des Mannes und der Frau dieselbe Einheit darstellt, auf welcher das Verhältniß des Menschen zu Gott, als dem Einen Weltschöpfer, beruht. Die Ehe soll aber dieses Verhältniß nicht blos bildlich darstellen, sondern auch practisch zur Realisirung desselben mitwirken. Deßwegen betrachtet sie der Verfasser der Clementinen als ein Mittel gegen die sinnliche Lust, deren Wirkungen Unzucht und Ehebruch sind, und macht es den Vorstehern der Kirche zur besondern Pflicht, Jüngere und Aeltere zur Ehe anzutreiben, damit nicht die brennende Lust durch Unzucht und Ehebruch wie eine Pest die Kirche verderbe. Denn mehr als jede andere Sünde sey die Gottlosigkeit der Unzucht Gott ein Gräuel, weil sie nicht blos den Sünder selbst tödtet, sondern auch die mit ihm zusammenlebenden, sie gleiche einer Wuth, die sich ihrer Natur nach mittheile. Daher sollen sowohl die Presbyter, als alle andere, darauf dringen, daß die Ehen schleunig

88) Die größte Sünde ist τὸ τὸν μόνον πάντων καταλείψαντα δεσπότην πολλοὺς τοὺς οὐκ ὄντας ὡς ὄντας σέβειν θεούς Hom. IX, 1.]

Herrscher in allem, was er spricht, gehört werden, die Presbyter müssen seine Befehle vollziehen, die Diaconen umhergehen und nach den leiblichen und geistigen Bedürfnissen der Brüder sehen, und dem Bischof alles melden. Der Bischof sizt auf der Kathedra Christi, und ist der Stellvertreter Christi selbst. Deßwegen fällt die Ehre oder Unehre, die man dem Bischof erweist, auf Christus, und von Christus auf Gott zurük. Wer den Befehlen des Bischofs nicht gehorcht, gehorcht Christus nicht, und wer Christus nicht gehorcht, zieht den Zorn Gottes auf sich. Deßwegen muß man dem Bischof gehorchen, und ihm alle Ehre erweisen, und wissen, daß man durch ihn zu Christus, und von Christus zu Gott geführt wird. Den Thron Christi muß man ehren: ist doch befohlen, die Kathedra Mosis zu ehren, selbst wenn die, die darauf sizen, für Sünder gehalten werden. Hom. III, 60. — 72. Vergl. den Brief des Clemens an Jacobus c. 2. 12. 18.

3. Auch das eheliche Leben wird in eine sehr nahe Beziehung zur Monarchie Gottes gesezt. Das eheliche Leben ist das schönste und anschaulichste Bild des Verhältnisses, in welchem der Mensch zu Gott und Christus stehen soll. Wie die Kirche die Braut Christi ist (Hom. III, 72.), so ist auch jeder Mensch in seinem Verhältniß zu Christus eine Braut. Deßwegen ist die Verlezung der ehelichen Treue, Unzucht und Unkeuschheit, im Grunde dieselbe Sünde, die der Mensch begeht, wenn er dem Glauben an den Einen Gott untreu wird, wie ja auch im Heidenthum selbst mit der polytheistischen Abgötterei die Sünde der Unzucht in der engsten Verbindung stund. Vor keiner Sünde warnen daher die Clementinen, nächst der Sünde der Abgötterei, so nachdrüklich, wie vor der Sünde der Unzucht. Sie ist die practische Seite der Abgötterei. Die auf sie gesezte Strafe nimmt die zweite Stelle der Strafen ein, die erste Strafe trifft die, die im Irrthum

leben, oder in der Abgötterei **). Brief des Clemens an Jacobus c. 7. Unzucht und Ehebruch ist noch schrecklicher als Mord, ein vielfacher Mord, der an der Seele begangen wird, eine Beflekung des Hauches Gottes, welche zum Feuer, zur ewigen Strafe, hinzieht. Eine keusche Frau, die den Willen Gottes thut, trägt ein schönes Bewußtseyn der ersten Schöpfung in sich, sie ist sich bewußt, daß der Eine Gott Eine Frau dem Menschen geschaffen hat. Ihr Schmuk ist der Sohn Gottes als Bräutigam, der sie mit einem heiligen Licht bekleidet. Wer keusch ist, liebt auch Gott, und wird von Gott gesegnet. Hom. XIII, 14.—19. Vergl. III, 28. (s. oben S. 342.). Seine religiöse Bedeutung hat demnach das eheliche Leben darin, daß es in dem Verhältniß des Mannes und der Frau dieselbe Einheit darstellt, auf welcher das Verhältniß des Menschen zu Gott, als dem Einen Weltschöpfer, beruht. Die Ehe soll aber dieses Verhältniß nicht blos bildlich darstellen, sondern auch practisch zur Realisirung desselben mitwirken. Deßwegen betrachtet sie der Verfasser der Clementinen als ein Mittel gegen die sinnliche Lust, deren Wirkungen Unzucht und Ehebruch sind, und macht es den Vorstehern der Kirche zur besondern Pflicht, Jüngere und Aeltere zur Ehe anzutreiben, damit nicht die brennende Lust durch Unzucht und Ehebruch wie eine Pest die Kirche verderbe. Denn mehr als jede andere Sünde sey die Gottlosigkeit der Unzucht Gott ein Gräuel, weil sie nicht blos den Sünder selbst tödtet, sondern auch die mit ihm zusammenlebenden, sie gleiche einer Wuth, die sich ihrer Natur nach mittheile. Daher sollen sowohl die Presbyter, als alle andere, darauf dringen, daß die Ehen schleunig

**) Die größte Sünde ist τὸ τὸν μόνον πάντων καταλείψαντα δεσπότην πολλοὺς τοὺς οὐκ ὄντας ὡς ὄντας σέβειν θεούς Hom. IX, 1.

vollzogen werden, weil die Ehe, indem sie die Seele vor Unkeuschheit bewahrt, ein Heilmittel der Seele sey (Hom. III, 68.). So werde die Braut Christi, die Kirche (τῆς ἐκκλησίας τὸ σύστημα), keusch erhalten, und wenn sie von ihrem königlichen Bräutigam keusch erfunden werde, der höchsten Ehre gewürdigt. Brief des Clemens an Jacobus. c. 7. 8. [89]).

So wird in diesem System alles, was zum eigenthümlichen Wesen des Christenthums gerechnet wird, aus dem Gesichtspunct einer Reform des Judenthums betrachtet, einer Reinigung desselben von allen heidnischen Elementen, die sich mit der in ihm ursprünglich niedergelegten reinen Urreligion und Uroffenbarung verbunden haben. Wie aber in dem steten Kampfe des Judenthums und Heidenthums das Judenthum selbst zu einem jüdisch=gestalteten Heidenthum wurde, so hatte das durch das Christenthum reformirte Judenthum auch wieder eine Gegenwirkung des Heidenthums zur Folge, und es gibt auch eine heidnische Form des Christenthums. Dieß ist der Gesichtspunct, von welchem aus der Verfasser der Clementinen den Gnosticismus in seiner gewöhnlichen Form als eine Erscheinung der Religionsgeschichte auffaßt, deren Character durch die ihr vorangegangenen Entwiklungs=Formen des Verhältnisses des Judenthums und Heidenthums in der Zeit, der sie an-

---

89) In der Ansicht von der Ehe drükt sich recht characteristisch das Eigenthümliche der drei verschiedenen Hauptformen der Gnosis aus. Während die Valentinianer sie als etwas Gottgefälliges billigen, und in ihren Syzygien sogar in das Pleroma versezen, die Marcioniten aber sie als etwas nur das Reich des Demiurgs förderndes, somit verwerfliches betrachten, läßt sie der Verfasser der Clementinen zwar zu, aber nur nothgedrungen, als das kleinere Uebel im Vergleichung mit dem größern der Unzucht.

rt, von selbst bestimmt war. Das Gesez des Gegen-
s, das dem Entwiklungsgange der Religionsgeschichte
Grunde liegt, brachte es so mit sich, daß der Zwek,
durch die Erscheinung Christi erreicht werden sollte,
t realisirt werden konnte, ohne daß Erscheinungen her-
raten, in welchen es einen neuen Kampf des Juden-
ns und Heidenthums, der wahren und falschen Religion,
. Wie daher der Apostel Petrus dazu bestimmt war,
Werk Christi fortzusezen, so mußte auch das Heiden-
n in der Person eines Magiers Simon seinen Pseudo-
tel und Pseudopropheten erhalten. Es ist schon gezeigt
den, wie die Polemik des Verfassers der Clementinen,
m nächsten und unmittelbarsten Zwek nach, gegen den
cionitischen Dualismus gerichtet ist. Er konnte nur
rch überwunden werden, daß das von Christus, als
Propheten der Wahrheit, gelehrte Kriterium der Un-
heidung des Wahren und Falschen in der Schrift auf
Stellen, die er für sich geltend machte, angewandt
de. Mit diesem Kriterium ist jenem Dualismus jeder
tpunct, auf welchen er in der Schrift sich stüzen will,
uus abgeschnitten. Daß nun aber gleichwohl der Ma-
Simon, oder die Gnostiker, die er repräsentirt, auf
em Wege dem Monotheismus der wahren Religion ei-
Dualismus entgegenstellen wollten, darin kann man
einen Versuch des Heidenthums sehen, sich mit neuer
cht geltend zu machen. Dieß ist es nun, was wir hier
näher ins Auge fassen müssen, die Ansicht, die der
fasser der Clementinen vom Wesen des Gnosticismus
, und die wir nun erst, nach der Darlegung seiner all-
einen Ideen über den religiösen Entwiklungsgang, in
m Zusammenhang begreifen können, daß der Gnosticis-
, theils überhaupt, theils insbesondere der marcioniti-
, nur eine neue Form des Heidenthums sey, und nur
dieser Form, als ein neues Glied in der Reihe aller

dieser Verhältnisse, seine Stelle in der Religionsgeschichte einnehmen könne.

Als einen Herold des Heidenthums stellt der Verfasser der Clementinen den Magier Simon durchaus dar[90]. Wie alles durch das Gesez des Gegensazes bedingt sey, dem Tage die Nacht, der Erkenntniß die Unwissenheit, der Heilung die Krankheit vorangehe, und so auch im Leben der Menschen die Wahrheit erst auf den Irrthum, wie der Arzt auf die Krankheit folgen könne, so habe, wird Hom. II, 33. gesagt, auch jezt, indem die Völker von der Idololatrie befreit werden sollen, die Bosheit als Herrscherin den Vorsprung gewonnen, und den Magier Simon als eine mit ihr verbundene Schlange ausgesandt. Kaum sind

90) Schon sofern er Samaritaner ist, gilt er diesem Schriftsteller für einen Repräsentanten des Heidenthums, da die Samaritaner in den Augen der streng rechtglaubigen Juden Heiden waren. In diesem Sinne wird daher Hom. II, 22. von dem Magier gesagt: τὴν Ἱερουσαλὴμ ἀρνεῖται, τὸ Γαριζεὶν ὄρος ἀντεισφέρει. Einen ähnlichen Unterschied scheint Hegesippus gemacht zu haben, in der Stelle bei Euseb. H. E. IV. 22.: ἦσαν δὲ γνῶμαι διάφοροι ἐν τῇ περιτομῇ ἐν υἱοῖς Ἰσραὴλ κατὰ τῶν (so ist unstreitig zu lesen, statt des sinnlosen τῶν κατὰ) τῆς φυλῆς Ἰούδα καὶ τοῦ Χριστοῦ, αὗται· Ἐσσαῖοι, Γαλιλαῖοι Ἡμεροβαπτισταὶ, Μασβωθαῖοι, Σαμαρεῖται, Σαδδουκαῖοι, Φαρισαῖοι. Der Sinn der etwas dunkeln Stelle kann nur seyn: Nur die Christen sind die ächten Juden, die, die den eigentlichen Stamm Juda bilden. Ihnen gegenüber sind alle andere, wenn auch beschnitten, doch nur Sectirer: es ist zwischen den Christen und den übrigen Juden dasselbe Verhältniß, wie zwischen dem rechtglaubigen Reich Juda, und dem abgöttischen heidnisch-gesinnten Reich Israel. Auch diese Stelle beweist demnach, daß die ältesten Judenchristen, zu welchen Hegesippus gehörte, nur ächte Juden seyn wollten.

ch in demselben Sinne Hom. III, 3. gesagt, die Völker Begriff, sich überzeugen zu lassen, daß ihre irdischen tterbildnisse keine Götter sind, so sucht der Teufel eine ere Vielgötterei bei ihnen einzuführen, damit sie, wenn von der κατωπολυθεομανία abstehen, durch einen an= n noch schlimmern Betrug von der Monarchie Gottes gezogen werden, und ihr nie so den Vorzug geben, daß der göttlichen Erbarmung gewürdigt werden können ergl. III, 59.). Deßwegen trete der Magier Simon t falschen Schriftstellen auf, die er aus den Propheten, lchen er selbst nicht glaube, als Beweise gegen den wah= Gott vorzubringen, sich nicht scheue. Bei denen, die Verehrung des Weltschöpfers, und das Geheimniß der hriften, die täuschen können, von ihren Voreltern über= fert erhalten, werde er zwar nichts ausrichten, um so ehr aber bei denen, die nicht wissen, was in der Schrift lsch sey, und an polytheistische Vorstellungen von Kind= it an gewöhnt seyen. „So sucht der Arge, indem er ht, wie wir uns bemühen, denen, die aus den Heiden auben werden, die unsterblich machende Liebe zu dem Ei= n Gott in die Seele zu pflanzen, den Glauben an viele ötter, oder auch Einen, der höher seyn soll, zu verbreiten, mit sie im Glauben an etwas, was sie nicht glauben llten, sterbend, wegen der Schuld des Ehebruchs, aus m Reiche Gottes verstoßen werden" (Hom. III, 8.). it welchem Rechte aber dem Magier dieser Vorwurf ge= acht werden darf, wird Hom. XVI. gezeigt, in einer Un= rredung des Apostels Petrus mit dem Magier Simon, welcher die Frage untersucht wird, ob neben dem Ei= n Gott, der der Weltschöpfer ist, nach der Lehre der chrift von andern Göttern auch nur dem Namen nach die ede seyn dürfe. Der Magier beruft sich auf Stellen der chrift, wie I. Mos. 3, 22. 5. II. Mos. 22, 28. IV. Mos. , 34. 13, 6. 10, 17. Jerem. 10, 11. Ps. 34, 10. u. a.

welchen Petrus Stellen, wie V. Mos. 10, 13. 17. 4, 39. und ähnliche, entgegensezt. Diesen Widerspruch der Schrift mit sich selbst, erklärt der Verfasser der Clementinen, wie sich erwarten läßt, aus seiner uns schon bekannten Voraussezung von der Verfälschung der Schrift. Um so mehr kam nun aber darauf an, wie er seinen strengen Monotheismus auch gegen die Lehre von der Gottheit Christi, die er (Hom. XVI, 15.) in dieser Beziehung den Magier gegen Petrus geltend machen läßt, würde rechtfertigen können. Diese Frage wird jedoch einfach durch die bestimmte Behauptung gelöst, daß Christus weder von Göttern neben dem Weltschöpfer gesprochen, noch sich selbst Gott genannt, vielmehr nur den selig gepriesen habe, der ihn den Sohn Gottes, des Weltschöpfers, nannte. Wolle man sich dagegen darauf berufen, daß wer von Gott ist, Gott sey, so werde damit etwas Unmögliches behauptet. „Denn dem Vater kommt,“ läßt der Verfasser Petrus Hom. XVI, 16. fortfahren, „das Ungezeugtseyn, dem Sohn das Gezeugtseyn zu. Das Gezeugte aber kann dem Ungezeugten, oder dem aus sich Gezeugten nicht gleichgestellt werden. Was nicht in allem dasselbe ist, darf auch nicht mit demselben Namen bezeichnet werden. Das Gezeugte kann mit dem Ungezeugten nicht den gleichen Namen haben, selbst nicht einmal, wenn der Gezeugte gleichen Wesens (τῆς αὐτῆς οὐσίας) mit dem Zeugenden ist. Denn das Hervorgegangenseyn aus Gott, und die Verbindung mit Gott, begründet so wenig einen Anspruch auf die Benennung Gott, daß die menschlichen Seelen, obgleich sie aus Gott hervorgegangen sind, und so gewissermaßen dasselbe Wesen haben, auch beständig mit dem Hauche Gottes bekleidet sind, dennoch nicht Götter heißen. Wollte man sie aber Götter nennen, so wäre dieß nur uneigentlich, und nur in demselben weiten Sinn, wie alle menschlichen Seelen, könnte auch Christus Gott heißen, was aber dann

nichts Großes mehr wäre, da er nur hätte, was alle haben. Gott nennen wir daher nur, was im höchsten Wesen ihm ganz eigenthümlich, und keinem mittheilbar ist, wie z. B., wer nach allen Seiten hin unendlich ist, deßwegen unermeßlich genannt wird, und nothwendig muß er so heißen, weil kein anderer, wie er unendlich seyn kann, und wenn es jemand für möglich hält, so irrt er, weil zwei unendliche Wesen nicht zugleich existiren können, denn das eine würde von dem andern begrenzt werden. So ist das Ungezeugte seiner Natur nach Eins, und wenn es eine Gestalt hat, ist es auch so Eins ohne alle Vergleichung, deßwegen wird es der Höchste genannt, weil es höher als alles, und alles ihm untergeordnet ist. Sagt man aber, der Name Gott sey doch nicht das unaussprechliche Wesen Gottes selbst, warum man sich also über den Namen streite, so gehört allerdings der Name nur der conventionellen Sprache der Menschen an, aber man muß doch auch so dem, welchem man diesen Namen gibt, auch das, was man nicht ausspricht, beilegen. Der ausgesprochene Name geht dem nicht ausgesprochenen voran, und der Mißbrauch, in Ansehung des Namens, fällt auch auf das nicht ausgesprochene zurük.“ Darf demnach, wie hier behauptet wird, der Name Gott schlechthin keinem andern Wesen, ausser dem Einen Weltschöpfer, gegeben werden, so ist klar, wie wenig Marcion insbesondere, welcher so unbedenklich von zwei Göttern zu reden pflegte, dem Vorwurfe des Polytheismus entgehen konnte. Ist alles, was über die strenge Lehre von der Monarchie Gottes hinausgeht, Abgötterei, so ist auch der Dualismus in Eine Klasse mit dem Polytheismus zu sezen, und vom gewöhnlichen Polytheismus nur als eine feinere, sublimere und geistigere Form des Polytheismus zu unterscheiden. Daß aber der Gnosticismus gemeint ist, wenn der Verfasser der Clementinen von einer die Monarchie Gottes

aufhebenden Irrlehre spricht, die noch schlimmer sey, als die *κατωπολυθεομανία*, und von einem Polytheismus, der zwar nicht viele Götter lehre, aber von einem höhern rede (*σπουδάζει πολλῶν θεῶν, ἢ καὶ ἑνός, ὡς κρείττονος, σπείρει τὴν ὑπόληψιν*, Hom. III, 8.), fällt von selbst in die Augen. Stellt man sich mit dem Verfasser der Clementinen auf den Standpunct der Idee des Weltschöpfers, so steht der gewöhnliche Polytheismus, als *κατωπολυθεομανία*, ebensosehr unter dieser Idee, als der Eine höchste absolute Gott, welchem (als jenem *εἷς κρείττων*) die Gnostiker ihren Demiurg unterordneten, über sie hinausgeht, und es erscheint alles auf gleiche Weise polytheistisch, was sich dem wahren Weltschöpfer hier oder dort zur Seite stellen will. Sofern aber die Gnostiker dem Demiurg Prädicate gaben, mit welchen sich der wahre Begriff Gottes nicht vereinigen ließ, und überhaupt den Einen wahren Gott in zwei Wesen trennten, von welchen keines den wahren Begriff rein und vollständig in sich darstellte, konnte der Verfasser der Clementinen das zum wahren Monotheismus hinzukommende polytheistische Element auch wieder in dem gnostischen Demiurg erbliken. Aus diesem Gesichtspunct ist die Hom. XVI. enthaltene Erörterung zu betrachten. Die hier aufgestellte Behauptung, daß der aus Gott Gezeugte nicht selbst Gott sey, und nicht Gott genannt werden dürfe, findet zwar auf das marcionitische System wenigstens, das keine aus Gott emanirte Aeonen kennt, und seinen Demiurg nicht in ein solches Verhältniß zum höchsten Gott gesezt zu haben scheint, keine unmittelbare Anwendung, aber nur um so mehr enthält die mittelbare Anwendung, die von jener Behauptung zu machen ist, eine gegen das marcionitische System gerichtete Argumentation. Ist der Name Gott selbst einem solchen Wesen nicht zu geben, das aus Gott hervorgegangen, und gleichen Wesens mit ihm ist, so darf er noch weit weni-

zu einem Wesen gegeben werden, das wie der marcionitische Demiurg dem höchsten Gott so fern steht, und seinem eigenen Wesen nach mit ihm, wie Marcion ohne Zweifel annahm, nichts gemein hat. So erst ist der Polytheismus in der Wurzel zerstört, und ihm jeder Anspruch auf religiöse Wahrheit genommen, wenn ihm das Recht abgesprochen wird, den Namen Gott in einem andern Sinne als dem engsten zu nehmen, in welchem er nur das absolute Wesen Gottes bezeichnet (τὸ λεγόμενον ὄνομα ist das mit dem μὴ λεγόμενον, oder dem ἄῤῥητον. Hom. XVI, 28.).

Dem wahrhaft Göttlichen steht nach der Lehre der Clementinen das Dämonische, der wahren Prophetie die falsche entgegen. Soll daher der Gnosticismus nur als ein verfeinerter und vergeistigter Polytheismus betrachtet werden, so muß er auch in dieser Beziehung ein heidnisches Gepräge an sich tragen, und sich als eine blos dämonische Prophetie characterisiren. Auch unter diesen Gesichtspunct hat der Verfasser der Clementinen den Gnosticismus gestellt, wenn wir in demjenigen, was Hom. XVII, 13. f. über Visionen und dämonische Erscheinungen gesagt wird, eine Beziehung auf den gnostischen Doketismus annehmen dürfen. Dem Magier Simon wird hier die Ansicht beigelegt, die Mittheilung durch Worte gebe nur eine unvollkommene Ueberzeugung, weil man nicht wisse, ob nicht der Mensch, welchen man vor sich sieht, lüge. Die Vision aber gewähre, so wie sie gesehen werde, dem Sehenden die Ueberzeugung, daß sie etwas Göttliches sey. Dagegen behauptet Petrus, wer einer Vision oder einem Gesicht und Traum glaube, habe keine Sicherheit, und wisse nicht, wem er glaube. Denn es könne ja wohl ein böser Dämon, oder ein täuschender Geist vorspiegeln, was nicht ist, und wenn er frage, wer der Erschienene sey, könne er ihm sagen, was er wolle. Er bleibe, so lange es ihm beliebe,

aufhebenden Irrlehre spricht, die noch schlimmer sey, als die κατωπολυθεομανία, und von einem Polytheismus, der zwar nicht viele Götter lehre, aber von einem höhern rede (σπουδάζει πολλῶν θεῶν, ἢ καὶ ἑνὸς, ὡς κρείττονος, σπεῖραι τὴν ὑπόληψιν. Hom. III, 8.), fällt von selbst in die Augen. Stellt man sich mit dem Verfasser der Clementinen auf den Standpunct der Idee des Weltschöpfers, so steht der gewöhnliche Polytheismus, als κατωπολυθεομανία, ebensosehr unter dieser Idee, als der Eine höchste absolute Gott, welchem (als jenem εἷς κρείττων) die Gnostiker ihren Demiurg unterordneten, über sie hinausgeht, und es erscheint alles auf gleiche Weise polytheistisch, was sich dem wahren Weltschöpfer hier oder dort zur Seite stellen will. Sofern aber die Gnostiker dem Demiurg Prädicate gaben, mit welchen sich der wahre Begriff Gottes nicht vereinigen ließ, und überhaupt den Einen wahren Gott in zwei Wesen trennten, von welchen keines den wahren Begriff rein und vollständig in sich darstellte, konnte der Verfasser der Clementinen das zum wahren Monotheismus hinzukommende polytheistische Element auch wieder in dem gnostischen Demiurg erbliken. Aus diesem Gesichtspunct ist die Hom. XVI. enthaltene Erörterung zu betrachten. Die hier aufgestellte Behauptung, daß der aus Gott Gezeugte nicht selbst Gott sey, und nicht Gott genannt werden dürfe, findet zwar auf das marcionitische System wenigstens, das keine aus Gott emanirte Aeonen kennt, und seinen Demiurg nicht in ein solches Verhältniß zum höchsten Gott gesezt zu haben scheint, keine unmittelbare Anwendung, aber nur um so mehr enthält die mittelbare Anwendung, die von jener Behauptung zu machen ist, eine gegen das marcionitische System gerichtete Argumentation. Ist der Name Gott selbst einem solchen Wesen nicht zu geben, das aus Gott hervorgegangen, und gleichen Wesens mit ihm ist, so darf er noch weit weni-

n einem Wesen gegeben werden, das wie der marcioniti- r Demiurg dem höchsten Gott so fern steht, und seinem gen Wesen nach mit ihm, wie Marcion ohne Zweifel hm, nichts gemein hat. So erst ist der Polytheismus der Wurzel zerstört, und ihm jeder Anspruch auf reli- Wahrheit genommen, wenn ihm das Recht abge- chen wird, den Namen Gott in einem andern Sinne dem engsten zu nehmen, in welchem er nur das ab- hte Wesen Gottes bezeichnet (τὸ λεγόμενον ὄνομα ist s mit dem μὴ λεγόμενον, oder dem ἄῤῥητον. Hom. VI, 28.).

Dem wahrhaft Göttlichen steht nach der Lehre der ementinen das Dämonische, der wahren Prophetie die sche entgegen. Soll daher der Gnosticismus nur als n verfeinerter und vergeistigter Polytheismus betrachtet erden, so muß er auch in dieser Beziehung ein heidnisches epräge an sich tragen, und sich als eine blos dämonische rophetie characterisiren. Auch unter diesen Gesichtspunct t der Verfasser der Clementinen den Gnosticismus ge- ellt, wenn wir in demjenigen, was Hom. XVII, 13. f. ber Visionen und dämonische Erscheinungen gesagt wird, ine Beziehung auf den gnostischen Doketismus annehmen rfen. Dem Magier Simon wird hier die Ansicht beige- gt, die Mittheilung durch Worte gebe nur eine unvoll- mmene Ueberzeugung, weil man nicht wisse, ob nicht der ensch, welchen man vor sich sieht, lüge. Die Vision er gewähre, so wie sie gesehen werde, dem Sehenden die eberzeugung, daß sie etwas Göttliches sey. Dagegen hauptet Petrus, wer einer Vision oder einem Gesicht und raum glaube, habe keine Sicherheit, und wisse nicht, m er glaube. Denn es könne ja wohl ein böser Dämon, er ein täuschender Geist vorspiegeln, was nicht ist, und enn er frage, wer der Erschienene sey, könne er ihm sa- n, was er wolle. Er bleibe, so lange es ihm beliebe,

dieser Verhältnisse, seine Stelle in der Religionsgeschi-
einnehmen könne.

Als einen Herold des Heidenthums stellt der Verf. der Clementinen den Magier Simon durchaus dar. Wie alles durch das Gesez des Gegensazes bedingt sey, dem Tage die Nacht, der Erkenntniß die Unwissenheit, der Heilung die Krankheit vorangehe, und so auch im Leben der Menschen die Wahrheit erst auf den Irrthum, wie der Arzt auf die Krankheit folgen könne, so habe, wird Hom. II, 33. gesagt, auch jezt, indem die Völker von der Ido-lolatrie befreit werden sollen, die Bosheit als Herrscherin den Vorsprung gewonnen, und den Magier Simon als eine mit ihr verbundene Schlange ausgesandt. Kann sich

---

90) Schon sofern er Samaritaner ist, gilt er diesem Schriftsteller für einen Repräsentanten des Heidenthums, da die Samaritaner in den Augen der streng rechtglaubigen Juden Heiden waren. In diesem Sinne wird daher Hom. II, 22. von dem Magier gesagt: τὴν Ἱερουσαλὴμ ἀρνεῖται, τὸ Γαριζεὶν ὄρος ἀντεισφέρει. Einen ähnlichen Unterschied scheint Hegesippus gemacht zu haben, in der Stelle bei Euseb. H. E. IV. 22.: ἦσαν δὲ γνῶμαι διάφοροι ἐν τῇ περιτομῇ ἐν υἱοῖς Ἰσραὴλ κατὰ τῶν ¦(so ist unstreitig zu lesen, statt des sinnlosen τῶν κατὰ) τῆς φυλῆς Ἰούδα καὶ τοῦ Χριστοῦ, αὗται· Ἐσσαῖοι, Γαλιλαῖοι Ἡμεροβαπτισταὶ, Μασβωθαῖοι, Σαμαρεῖται, Σαδδουκαῖοι, Φαρισαῖοι. Der Sinn der etwas dunkeln Stelle kann nur seyn: Nur die Christen sind die ächten Juden, die, die den eigentlichen Stamm Juda bilden. Ihnen gegenüber sind alle andere, wenn auch beschnitten, doch nur Sectirer: es ist zwischen den Christen und den übrigen Juden dasselbe Verhältniß, wie zwischen dem rechtglaubigen Reich Juda, und dem abgöttischen heidnisch-gesinnten Reich Israel. Auch diese Stelle beweist demnach, daß die ältesten Judenchristen, zu welchen Hegesippus gehörte, nur ächte Juden seyn wollten.

d in demselben Sinne Hom. III, 3. gesagt, die Völker
Begriff, sich überzeugen zu lassen, daß ihre irdischen
nterbildwisse keine Götter sind, so sucht der Teufel eine
ere Vielgötterei bei ihnen einzuführen, damit sie, wenn
von der *κατωπολυθεομανία* abstehen, durch einen an=
noch schlimmern Betrug von der Monarchie Gottes
ezogen werden, und ihr nie so den Vorzug geben, daß
der göttlichen Erbarmung gewürdigt werden können
ergl. III, 59.). Deßwegen trete der Magier Simon
falschen Schriftstellen auf, die er aus den Propheten,
hen er selbst nicht glaube, als Beweise gegen den wah=
Gott vorzubringen, sich nicht scheue. Bei denen, die
Verehrung des Weltschöpfers, und das Geheimniß der
riften, die täuschen können, von ihren Voreltern über=
rt erhalten, werde er zwar nichts ausrichten, um so
r aber bei denen, die nicht wissen, was in der Schrift
ch sey, und an polytheistische Vorstellungen von Kind=
an gewöhnt seyen. „So sucht der Arge, indem er
t, wie wir uns bemühen, denen, die aus den Heiden
uben werden, die unsterblich machende Liebe zu dem Ei=
Gott in die Seele zu pflanzen, den Glauben an viele
tter, oder auch Einen, der höher seyn soll, zu verbreiten,
it sie im Glauben an etwas, was sie nicht glauben
en, sterbend, wegen der Schuld des Ehebruchs, aus
Reiche Gottes verstoßen werden" (Hom. III, 8.).
t welchem Rechte aber dem Magier dieser Vorwurf ge=
ht werden darf, wird Hom. XVI. gezeigt, in einer Un=
edung des Apostels Petrus mit dem Magier Simon,
welcher die Frage untersucht wird, ob neben dem Ei=
Gott, der der Weltschöpfer ist, nach der Lehre der
rift von andern Göttern auch nur dem Namen nach die
e seyn dürfe. Der Magier beruft sich auf Stellen der
rift, wie I. Mos. 3, 22. 5. II. Mos. 22, 28. IV. Mos.
4. 13, 6. 10, 17. Jerem. 10, 11. Ps. 34, 10. u. a.

aufhebenden Irrlehre spricht, die noch schlimmer sey, als die κατωπολυθεομανία, und von einem Polytheismus, der zwar nicht viele Götter lehre, aber von einem höhern rede (σπουδάζει πολλῶν θεῶν, ἢ καὶ ἑνός, ὡς κρείττονος, σπεῖραι τὴν ὑπόληψιν. Hom. III, 8.), fällt von selbst in die Augen. Stellt man sich mit dem Verfasser der Clementinen auf den Standpunct der Idee des Weltschöpfers, so steht der gewöhnliche Polytheismus, als κατωπολυθεομανία, ebensosehr unter dieser Idee, als der Eine höchste absolute Gott, welchem (als jenem εἷς κρείττων) die Gnostiker ihren Demiurg unterordneten, über sie hinausgeht, und es erscheint alles auf gleiche Weise polytheistisch, was sich dem wahren Weltschöpfer hier oder dort zur Seite stellen will. Sofern aber die Gnostiker dem Demiurg Prädicate gaben, mit welchen sich der wahre Begriff Gottes nicht vereinigen ließ, und überhaupt den Einen wahren Gott in zwei Wesen trennten, von welchen keines den wahren Begriff rein und vollständig in sich darstellte, konnte der Verfasser der Clementinen das zum wahren Monotheismus hinzukommende polytheistische Element auch wieder in dem gnostischen Demiurg erbliken. Aus diesem Gesichtspunct ist die Hom. XVI. enthaltene Erörterung zu betrachten. Die hier aufgestellte Behauptung, daß der aus Gott Gezeugte nicht selbst Gott sey, und nicht Gott genannt werden dürfe, findet zwar auf das marcionitische System wenigstens, das keine aus Gott emanirte Aeonen kennt, und seinen Demiurg nicht in ein solches Verhältniß zum höchsten Gott gesezt zu haben scheint, keine unmittelbare Anwendung, aber nur um so mehr enthält die mittelbare Anwendung, die von jener Behauptung zu machen ist, eine gegen das marcionitische System gerichtete Argumentation. Ist der Name Gott selbst einem solchen Wesen nicht zu geben, das aus Gott hervorgegangen, und gleichen Wesens mit ihm ist, so darf er noch weit weni-

…barung, die Organe der göttlichen Offenbarung aber sind die Propheten, und die Propheten selbst haben, nach der Lehre der Clementinen, ihre Einheit in dem ersten Propheten, d. h. dem von Gott geschaffenen ersten Menschen, welcher als der Urmensch auch der Urprophet ist. Denn wer sollte den heiligen Geist Christi haben, wenn ihn der von Gott geschaffene Mensch nicht hatte (Hom. III, 20.)? Das Prinzip der Wahrheit ist daher nur die Prophetie. Die Hauptstelle hierüber ist (Hom. II, 5. f.): „Wenn man nicht die unfehlbare Prophetie in ihrer Größe erkennt, so kann man nicht zum höchsten Gut gelangen. Nenne man das höchste Gut ewiges Leben, dauernde Gesundheit, vollkommenen Verstand, oder Licht, Freude, Unvergänglichkeit, oder was sonst in der Natur des Seyenden das Schönste ist, oder seyn kann, man kann es nicht anders erlangen, als wenn man vorher das Seyende kennt, wie es ist, diese Erkenntniß aber kann man nicht anders erlangen, als wenn man zuvor den Propheten der Wahrheit erkannt hat. Der Prophet der Wahrheit ist der, der alles schlechthin weiß, das Geschehene, wie es geschehen ist, das, was geschieht, wie es geschieht, das Kommende, wie es kommen wird; er ist ohne Sünde, voll Mitleiden, und ihm allein kommt es zu, den Weg der Wahrheit zu zeigen. Man lese und wird finden, wie es sich mit denen verhält, die durch sich selbst die Wahrheit zu finden glaubten. Denn das ist das Eigenthümliche des Propheten, daß er die Wahrheit bekannt macht, wie es das Eigenthümliche der Sonne ist, daß sie den Tag bringt. So viele daher je ein Verlangen hatten, die Wahrheit zu erkennen, aber nicht so glücklich waren, sie durch ihn kennen zu lernen, sind, ohne sie zu finden, im Suchen begriffen, gestorben. Denn wie sollte der die Wahrheit finden können, der sie zwar sucht, aber nur durch seine Unwissenheit erlangen will? Selbst wenn er sie fände, würde er, weil er sie nicht kennt, wie wenn sie es

nicht wäre, an ihr vorbeigehen. Ebenso wenig kam
ihm durch einen andern zu Theil werden, welcher die
unwissend ihm ihren Besiz verheißt. Es müßte denn
jene Lebensklugheit seyn, die durch vernünftiges Nachden
erkannt werden kann, indem jedem der Wunsch, nicht
leidigt zu werden, die Erkenntniß gibt, daß er einen
dern nicht beleidigen dürfe. Deßwegen haben alle, we
die Wahrheit suchten, und der Meinung waren, daß sie
durch sich selbst finden können, sich selbst getäuscht.
erging es den Philosophen der Hellenen und den Stre
mern unter den Barbaren. Indem sie sich mit ihren Mu
maaßungen an das Sichtbare hielten, gaben sie Erklä
gen über das Unbekannte, und hielten für wahr, was
nen gerade in den Sinn kam. Wie wenn sie die Wahrh
erkannt hätten, da sie sie doch erst suchten, gaben sie th
den Gedanken, die sich ihnen darstellten, ihren Beif
theils verwarfen sie sie, ohne zu wissen, was wahr u
falsch ist. So stellten sie bestimmte Lehrsäze über die Wa
heit auf, ohne zu bedenken, daß wer die Wahrheit n
von seinem Irrthum aus sucht, sie nicht erkennen ka
Denn, wie gesagt, selbst wenn man sie vor sich hat, k
man sie nicht erkennen, weil man sie nicht kennt. Je
der nur durch sich selbst die Wahrheit zu erkennen su
folgt nicht dem Wahren, sondern nur dem Angenehm
Da nun dem einen dieß, dem andern etwas anderes gefäl
so macht sich bald dieß, bald jenes als Wahrheit gelten
das Wahre aber ist, was der Prophet dafür hält, ni
was jedem einzelnen angenehm ist. Sonst wäre ja, we
das Angenehme das Wahre wäre, Vieles das Eine, wa
nicht möglich ist. Deßwegen haben die hellenischen Phil
logen, nicht Philosophen, mit ihren Muthmaaßungen vi
und sehr verschiedene Meinungen aufgestellt, indem sie da
aus ihren Voraussezungen Folgende für Wahrheit hielte
ohne zu bedenken, daß, wenn die Voraussezungen fals

assenden Standpunct, von welchem aus der Ver-
r Clementinen verschiedene Erscheinungen sei-
nach ihrer Beziehung zum Heidenthum heur-
nit Recht annehmen zu dürfen glaube, eine Pole-
n den besonders in seiner ekstatischen Prophetie
vandtschaft mit dem Heidenthum verrathenden Mon-
finden. Aber durch das eine wie durch das an-
nt mir eine polemische Beziehung auf den gno-
namentlich marcionitischen, Doketismus nicht aus-
n, vielmehr nur um so wahrscheinlicher ge-
werden. Denn unstreitig hat auch der Doketis-
Seite, von welcher aus er als eine heidnische Er-
betrachtet werden kann. Ist die Person Christi
s Phantasma, so wird seine ganze Erscheinung
täuschenden Vorspieglung, wie man sich die Wir-
er Dämonen zu denken pflegte. Es ist schwer zu
, wie bei der doketischen Ansicht der Begriff einer
en Thätigkeit und Mittheilung noch festgehalten
ann. Man kann sich, wie es scheint, nur eine
ionärer Erscheinungen denken, von welchen man
ß, ob sie Wahrheit oder bloßer Schein sind. Schon
echtigt zu der Voraussezung, der Verfasser der
nen habe in dem Doketismus Marcions nur etwas
ches gesehen. Die genannte Stelle scheint jedoch
ch näher hinzudeuten. „Wenn der mit einer fleisch-
atur verbundene Mensch das Wesen Gottes sehen
ird (c. 16.) gesagt, „so muß entweder das Fleisch
ttes unaussprechliche Macht in die Natur des Lichts
deln, damit es das Licht sehen kann, oder das
es Lichts in das Fleisch übergehen, um vom Fleisch
werden zu können. Denn ohne Verwandlung den
t sehen, kommt nur dem Sohne zu. Auch wenn
el geschikt wird, um einem Menschen zu erscheinen,
er sich in Fleisch, um vom Fleisch gesehen werden

alles Bedenken folgen, und mit Zuversicht darnach leben in der Ueberzeugung, daß, wer dieß gesagt hat, keine Ursache zum Lügen hat. Und wenn auch bei dem übrigen, was er gesagt hat, etwas nicht richtig gesagt zu seyn scheint, so muß man wissen, daß es nicht von ihm unrichtig gesagt ist, sondern vielmehr nur wir das richtig Gesagte nicht verstanden haben. Denn die Unwissenheit kann kein richtiges Urtheil über das Wissen fällen. Ist doch selbst das Wissen nicht vermögend, das Vorauswissen wahr zu beurtheilen, vielmehr gewährt das Vorauswissen dem Unwissenden das Wissen" (Hom. II, 5—11.) [92]). Zu vergleichen ist hiemit Hom. III, 11., wo dieselbe Theorie weiter ausgeführt und auf Jesus angewandt wird. „Der wahre Prophet weiß alles, kennt die Gedanken aller, ist ohne Sünde und von dem Bewußtseyn des göttlichen Gerichts ganz durchdrungen. Deßwegen müssen wir uns sein Vorauswissen von allem Aeussern völlig unabhängig denken. Auch die Aerzte sagen manches voraus, indem sie sich dabei an dem Puls des Kranken, als etwas Gegebenes halten, andere halten sich an Vögel, Opfer, oder etwas anderes dergleichen, bald dieses, bald jenes, auch sie weissagen, sind aber keine Propheten. Behauptet jemand, solche Vorausverkündigungen seyen dem wahrhaft angebornen Vorauswissen gleich, so irrt er sehr. Denn alle solche Vorausverkündigungen machen, im Falle sie wahr sind, nur das Gegenwärtige bekannt, wiewohl auch sie zum Beweise dafür dienen, daß

92) Vergl. Hom. I, 19.: Τούτου εἵνεκεν προφήτου ἀληθοῦς ὅλον τὸ τῆς εὐσεβείας ἐδεήθη πρᾶγμα, ἵνα ἡμῖν ἐρῇ τὰ ὄντα ὥς ἐστιν, καὶ ὡς δεῖ περὶ πάντων πιστεύειν. Ὥστε πρῶτον χρὴ τὸν προφήτην πάσῃ τῇ προφητικῇ ἐξετάσει δοκιμάσαντα καὶ ἐπιγνόντα ἀληθῆ, τοῦ λοιποῦ τὰ πάντα αὐτῷ πιστεύειν, καὶ μηκέτι τὸ καθ' ἓν ἕκαστον τῶν ὑπ' αὐτοῦ λεγομένων ἀνακρίνειν.

fenbarung, die Organe der göttlichen Offenbarung aber sind die Propheten, und die Propheten selbst haben, nach der Lehre der Clementinen, ihre Einheit in dem ersten Propheten, d. h. dem von Gott geschaffenen ersten Menschen, welcher als der Urmensch auch der Urprophet ist. Denn wer sollte den heiligen Geist Christi haben, wenn ihn der von Gott geschaffene Mensch nicht hatte (Hom. III, 20.)? Das Princip der Wahrheit ist daher nur die Prophetie. Die Hauptstelle hierüber ist (Hom. II, 5. f.): „Wenn man nicht die unfehlbare Prophetie in ihrer Größe erkennt, so kann man nicht zum höchsten Gut gelangen. Nenne man das höchste Gut ewiges Leben, dauernde Gesundheit, vollkommenen Verstand, oder Licht, Freude, Unvergänglichkeit, oder was sonst in der Natur des Seyenden das Schönste ist, oder seyn kann, man kann es nicht anders erlangen, als wenn man vorher das Seyende kennt, wie es ist, diese Erkenntniß aber kann man nicht anders erlangen, als wenn man zuvor den Propheten der Wahrheit erkannt hat. Der Prophet der Wahrheit ist der, der alles schlechthin weiß, das Geschehene, wie es geschehen ist, das, was geschieht, wie es geschieht, das Kommende, wie es kommen wird; er ist ohne Sünde, voll Mitleiden, und ihm allein kommt es zu, den Weg der Wahrheit zu zeigen. Man lese und wird finden, wie es sich mit denen verhält, die durch sich selbst die Wahrheit zu finden glaubten. Denn das ist das Eigenthümliche des Propheten, daß er die Wahrheit bekannt macht, wie es das Eigenthümliche der Sonne ist, daß sie den Tag bringt. So viele daher je ein Verlangen hatten, die Wahrheit zu erkennen, aber nicht so glüklich waren, sie durch ihn kennen zu lernen, sind, ohne sie zu finden, im Suchen begriffen, gestorben. Denn wie sollte der die Wahrheit finden können, der sie zwar sucht, aber nur durch seine Unwissenheit erlangen will? Selbst wenn er sie fände, würde er, weil er sie nicht kennt, wie wenn sie es

Lehrer aber ist kein Prophet dieser Art, sondern er hat, ver-
möge des ihm inwohnenden, sich selbst gleich bleibenden
Geistes allezeit alles gewußt, und zuversichtlich und deut-
lich die Begebenheiten, die Orte, die Zeiten, und wie
alles geschehen werde, vorausbestimmt. Denn so hat er
vom Tempel geweissagt: „„Ihr sehet diese Häuser, wahrlich
ich sage euch, kein Stein wird auf dem andern bleiben, der
nicht niedergerissen wird. Denn sie werden kommen und
hier sich lagern, und euch einschließen, und eure Kinder
morden““ (Matth. 24, 1. 34. Luc. 19, 43.). Ebenso klar
hat er auch das Folgende verkündigt, was ihr mit eigenen
Augen sehet, so daß die Worte an denen, welchen sie gal-
ten, durch die That bewährt worden sind. Denn der wahre
Prophet spricht so, daß die, die seine Worte hören, ih-
nen glauben können“ (Hom. III, 11—15.). So ist, bei
der völligen Subjectivität alles menschlichen Wissens, das
wahre objective Wissen nur in der Prophetie gegeben. Die
Prophetie selbst aber wird nicht durch Gesichte, Träume,
visionäre Zustände, überhaupt nicht durch Erscheinungen
vermittelt, die nicht die volle Realität eines concreten per-
sönlichen Lebens zu ihrer Basis haben. Deßwegen mußte
Jesus, um als Lehrer zu wirken, ein ganzes Jahr lang
mit Wachenden beständigen Umgang pflegen (Hom.
XVII, 19.). Nur der persönliche Umgang und das leben-
dige Wort der Mittheilung und Belehrung kann die Er-
kenntniß der Wahrheit auf eine authentische Weise ver-
mitteln. Aber auch bei dem auf diese Weise wirkenden
Propheten kann die Gabe der Prophetie nicht als ein
momentaner, wechselnder und vorübergehender Zustand,
sondern nur als ein immanenter, mit der ganzen Persön-
lichkeit seines Wesens und der Identität seines Bewußt-
seyns unzertrennlich verbundener, gedacht werden. Deß-
wegen ist das Hauptmerkmal der wahren Prophetie die
Klarheit und Bestimmtheit des Ausgesprochenen, und so-

sind, auch das Ende vom Anfang nicht verschieden seyn kann[91]). Deßwegen muß man, alles aufgebend, sich allein dem Propheten der Wahrheit anvertrauen, in Ansehung dessen wir alle, wenn wir auch noch so wenig gelehrt und gebildet sind, beurtheilen können, ob er ein Prophet ist. Gott hat nach seiner Vorsorge für alle die Veranstaltung getroffen, daß ihn alle Barbaren und Hellenen leicht auffinden können. Es verhält sich nemlich hiemit so: Wenn einer ein Prophet ist, und weiß, wie die Welt geworden ist, und was in ihr ist, und was künftig seyn wird, so können wir ihm, sobald nur einmal eingetroffen ist, was er vorausgesagt hat, nach dem bereits Geschehenen, auch in Ansehung des Künftigen Glauben schenken, als einem, der es nicht blos weiß, sondern auch voraus weiß? Wer sollte nun so geistesschwach seyn, und nicht einsehen, daß man ihm vor allen andern auch in Ansehung der göttlichen Pflichten glauben darf, da er sie allein unter allen Menschen kennt, ohne sie erst kennen gelernt zu haben. Will man daher bei einem solchen, der durch den göttlichen Geist, der in ihm ist, das Künftige voraus weiß, nicht annehmen, daß er das Wahre wisse, bei welchem andern könnte man es annehmen? Ist es nicht der größte Beweis von Geistesschwäche, einem der nicht Prophet ist, ein Wissen zuzuschreiben, das man einem Propheten nicht zuschreibt. Deßwegen muß man, wie klar ist, vor allem mit Hülfe der prophetischen Verkündigung den Propheten suchen, und wenn man ihn erkannt hat, seinen übrigen Lehren ohne

91) Vergl. Hom. I, 19.: *Πᾶσα ὑπόθεσις* (jeder philosophische Satz) *ἀνασκευάζεται καὶ κατασκευάζεται, καὶ πρὸς τὴν τοῦ ἐκδικοῦντος δύναμιν ἡ αὐτὴ ἀληθὴς καὶ ψευδὴς νομίζεται, ὡς μηκέτι τὰς ὑποθέσεις φαίνεσθαι, ὅ εἰσιν, ἀλλὰ παρὰ τοὺς ἐκδικοῦντας φαντασίαν λαμβάνειν, τοῦ εἶναι ἢ μὴ εἶναι ἀληθεῖς ἢ ψευδεῖς.*

ein, was Offenbarung sey, ohne äusseren Unterricht, ohne Visionen und Träume etwas inne werden (τὸ ἀδιδάκτως ἄνευ φαντασίας καὶ ὀνείρων μαθεῖν, ἀποκάλυψίς ἐστι) und so ist es auch, denn in der Wahrheit, welche Gott in uns gepflanzt hat, ist der Samen aller Wahrheit enthalten (ἐν γὰρ τῇ ἐν ἡμῖν ἐκ θεοῦ τεθείσῃ σπερματικῶς πᾶσα ἔνεστιν ἡ ἀλήθεια). Diese wird nur durch Gottes Hand entweder verhüllt, oder enthüllt, indem Gott so wirkt, wie er die Würdigkeit jedes Einzelnen kennt" (Vergl. Hom. XVIII, 8.). Diese Ansicht darf man nicht etwa blos für eine Inconsequenz halten, sondern sie hat ihren tiefern Grund in ihrem Zusammenhang mit der Christologie dieses Systems. Ist derselbe göttliche Geist, welcher in Adam war, auch in Christus erschienen, so ist, da der dem Adam mitgetheilte göttliche Geist auch auf die von ihm abstammenden Menschen übergehen mußte, das göttliche Princip in Christus nicht wesentlich verschieden von dem Göttlichen in allen andern Menschen, nichts schlechthin Uebernatürliches. Es ist derselbe göttliche Menschengeist (das ἔμφυτον καὶ ἀένναον πνεῦμα, oder das ἅγιον Χριστοῦ πνεῦμα, Hom. III, 20., die θειότης πνεύματος, II, 20.), der in jenen sieben Säulen der Welt durch alle Perioden der Weltgeschichte hindurchgeht, aber auch als innerstes Princip allen Menschen inwohnt, und der Unterschied ist nur dieser, daß er, während er in jenen in seiner substanziellen Kraft und Reinheit hervortritt, als der reine urbildliche Mensch, in allen übrigen mehr oder minder getrübt ist. Doch ist er auch in ihnen nicht so sehr getrübt und verdunkelt, daß er nicht immer wieder, sey es durch die innere Kraft seines Princips, sey es durch äussere Anregung, das Dunkel, das ihn verhüllt, durchbricht, und das volle Licht seines Selbstbewußtseyns wiedergewinnt. Dieser Adam-Christus ist gleichsam das männliche Princip, das in den einzelnen Individuen nur be-

s ein Vorauswissen gibt, das Vorauswissen des Einen
nd wahren Propheten aber bezieht sich nicht blos auf das
egenwärtige, sondern seine unendliche Prophetie erstrekt
ch auf die künftige Welt, und hat nichts Aeusseres nöthig:
ine Weissagungen sind nicht dunkel und zweideutig, so
aß ihr Sinn erst von einem andern Propheten erklärt
erden müßte, sondern klar und bestimmt. So wußte un-
r Lehrer und Prophet vermöge des ihm inwohnenden,
h stets gleichbleibenden Geistes allezeit alles. Deßwegen
at er sich mit aller Zuversicht über das Künftige ausge-
rochen, und Begebenheiten, Orte und Zeiten bestimmt.
ls unfehlbarer Prophet übersieht er mit dem unbeschränk-
n Auge des Geistes alles, und weiß auch das Verborgene.
Wollten auch wir mit den meisten annehmen, daß auch der
ahre Prophet, nicht allezeit, sondern zu Zeiten, wenn
den Geist hat, deßwegen auch voraus weiß, wenn er
n aber nicht hat, unwissend ist, so würden wir uns durch
ese Voraussezung selbst täuschen, und andere in Gefahr
ingen. Denn dieß findet nur bei denen statt, die durch
nen Geist der Unordnung in einen enthusiastischen Wahn-
n versezt, bei den Altären trunken, und vom Opferdampf
füllt sind. Denn wenn man einem, der sich für einen Pro-
heten ausgibt, soviel zugesteht, daß man glaubt, nur dann,
nn er als Lügner erfunden werde, habe er den heiligen Geist
s Vorauswissens nicht gehabt, so ist ein falscher Pro-
et nicht leicht zu überführen. Wenn er in dem vielen,
s er sagt, auch etwas weniges richtig trifft, so glaubt
n dann von ihm, daß er den Geist habe, wenn er auch
s Erste als Lezres sagt, das Lezte als Erstes, das Ge-
ehene als Künftiges, das Künftige als Geschehenes,
d zudem Unzusammenhängendes, Zusammengerafftes und
ngestaltetes, Verstümmeltes, Unförmliches, Unverständiges,
eideutiges, Unwahrscheinliches, Unklares, von völligem
angel des Bewußtseyns Zeugendes, vorbringt. Unser

alles Bedenken folgen, und mit Zuversicht darnach leben in der Ueberzeugung, daß, wer dieß gesagt hat, keine Natur zum Lügen hat. Und wenn auch bei dem übrigen, was er gesagt hat, etwas nicht richtig gesagt zu seyn scheint, so muß man wissen, daß es nicht von ihm unrichtig gesagt ist, sondern vielmehr nur wir das richtig Gesagte nicht verstanden haben. Denn die Unwissenheit kann kein richtiges Urtheil über das Wissen fällen. Ist doch selbst das Wissen nicht vermögend, das Vorauswissen wahr zu beurtheilen, vielmehr gewährt das Vorauswissen dem Unwissenden das Wissen" (Hom. II, 5—11.) [92]). Zu vergleichen ist hiemit Hom. III, 11., wo dieselbe Theorie weiter ausgeführt und auf Jesus angewandt wird. „Der wahre Prophet weiß alles, kennt die Gedanken aller, ist ohne Sünde und von dem Bewußtseyn des göttlichen Gerichts ganz durchdrungen. Deßwegen müssen wir uns sein Vorauswissen von allem Aeussern völlig unabhängig denken. Auch die Aerzte sagen manches voraus, indem sie sich dabei an dem Puls des Kranken, als etwas Gegebenes halten, andere halten sich an Vögel, Opfer, oder etwas anderes dergleichen, bald dieses, bald jenes, auch sie weissagen, sind aber keine Propheten. Behauptet jemand, solche Vorausverkündigungen seyen dem wahrhaft angebornen Vorauswissen gleich, so irrt er sehr. Denn alle solche Vorausverkündigungen machen, im Falle sie wahr sind, nur das Gegenwärtige bekannt, wiewohl auch sie zum Beweise dafür dienen, daß

---

92) Vergl. Hom. I, 19.: *Τούτου εἵνεκεν προφήτου ἀληθοῦς ὅλον τὸ τῆς εὐσεβείας ἐδεήθη πρᾶγμα, ἵνα ἡμῖν ἐρῇ τὰ ὄντα ὥς ἐστιν, καὶ ὡς δεῖ περὶ πάντων πιστεύειν. Ὥστε πρῶτον χρὴ τὸν προφήτην πάσῃ τῇ προφητικῇ ἐξετάσει δοκιμάσαντα καὶ ἐπιγνόντα ἀληθῆ, τοῦ λοιποῦ τὰ πάντα αὐτῷ πιστεύειν, καὶ μηκέτι τὸ καθ᾽ ἓν ἕκαστον τῶν ὑπ᾽ αὐτοῦ λεγομένων ἀνακρίνειν.*

es ein Voranswissen gibt, das Voranswissen des Einen und wahren Propheten aber bezieht sich nicht blos auf das Gegenwärtige, sondern seine unendliche Prophetie erstrekt sich auf die künftige Welt, und hat nichts Aeusseres nöthig: seine Weissagungen sind nicht dunkel und zweideutig, so daß ihr Sinn erst von einem andern Propheten erklärt werden müßte, sondern klar und bestimmt. So wußte unser Lehrer und Prophet vermöge des ihm inwohnenden, sich stets gleichbleibenden Geistes allezeit alles. Deßwegen hat er sich mit aller Zuversicht über das Künftige ausgesprochen, und Begebenheiten, Orte und Zeiten bestimmt. Als unfehlbarer Prophet übersieht er mit dem unbeschränkten Auge des Geistes alles, und weiß auch das Verborgene. Wollten auch wir mit den meisten annehmen, daß auch der wahre Prophet, nicht allezeit, sondern zu Zeiten, wenn er den Geist hat, deßwegen auch voraus weiß, wenn er ihn aber nicht hat, unwissend ist, so würden wir uns durch diese Voraussezung selbst täuschen, und andere in Gefahr bringen. Denn dieß findet nur bei denen statt, die durch einen Geist der Unordnung in einen enthusiastischen Wahnsinn versezt, bei den Altären trunken, und vom Opferdampf erfüllt sind. Denn wenn man einem, der sich für einen Propheten ausgibt, soviel zugesteht, daß man glaubt, nur dann, wenn er als Lügner erfunden werde, habe er den heiligen Geist des Voranswissens nicht gehabt, so ist ein falscher Prophet nicht leicht zu überführen. Wenn er in dem vielen, das er sagt, auch etwas weniges richtig trifft, so glaubt man dann von ihm, daß er den Geist habe, wenn er auch das Erste als Leztes sagt, das Lezte als Erstes, das Geschehene als Künftiges, das Künftige als Geschehenes, und zudem Unzusammenhängendes, Zusammengerafftes und Umgestaltetes, Verstümmeltes, Unförmliches, Unverständiges, Zweideutiges, Unwahrscheinliches, Unklares, von völligem Mangel des Bewußtseyns Zeugendes, vorbringt. Unser

Lehrer aber ist kein Prophet dieser Art, sondern er hat, vermöge des ihm inwohnenden, sich selbst gleich bleibenden Geistes allezeit alles gewußt, und zuversichtlich und deutlich die Begebenheiten, die Orte, die Zeiten, und wie alles geschehen werde, vorausbestimmt. Denn so hat er vom Tempel geweissagt: „„Ihr sehet diese Häuser, wahrlich ich sage euch, kein Stein wird auf dem andern bleiben, der nicht niedergerissen wird. Denn sie werden kommen und hier sich lagern, und euch einschließen, und eure Kinder morden““ (Matth. 24, 1. 34. Luc. 19, 43.). Ebenso [illegible] hat er auch das Folgende verkündigt, was ihr mit eigenen Augen sehet, so daß die Worte an denen, welchen sie galten, durch die That bewährt worden sind. Denn der wahre Prophet spricht so, daß die, die seine Worte hören, ihnen glauben können“ (Hom. III, 11—15.). So ist, bei der völligen Subjectivität alles menschlichen Wissens, das wahre objective Wissen nur in der Prophetie gegeben. Die Prophetie selbst aber wird nicht durch Gesichte, Träume, visionäre Zustände, überhaupt nicht durch Erscheinungen vermittelt, die nicht die volle Realität eines concreten persönlichen Lebens zu ihrer Basis haben. Deßwegen mußte Jesus, um als Lehrer zu wirken, ein ganzes Jahr lang mit Wachenden beständigen Umgang pflegen (Hom. XVII, 19.). Nur der persönliche Umgang und das lebendige Wort der Mittheilung und Belehrung kann die Erkenntniß der Wahrheit auf eine authentische Weise vermitteln. Aber auch bei dem auf diese Weise wirkenden Propheten kann die Gabe der Prophetie nicht als ein momentaner, wechselnder und vorübergehender Zustand, sondern nur als ein immanenter, mit der ganzen Persönlichkeit seines Wesens und der Identität seines Bewußtseyns unzertrennlich verbundener, gedacht werden. Deßwegen ist das Hauptmerkmal der wahren Prophetie die Klarheit und Bestimmtheit des Ausgesprochenen, und so-

als nur einmal ein solcher Ausspruch durch den objectiven Erfolg sich bewährt, die Prophetie durch die πρόγνωσις (wodurch sie sich zunächst beglaubigen muß, um als γνῶσις anerkannt zu werden) sich documentirt hat, darf sie mit vollem Recht für das Princip und die Quelle aller Erkenntniß der Wahrheit gehalten werden. So sehr aber diese Theorie die Erkenntniß der Wahrheit nur von einer äussern, positiven Auctorität abhängig zu machen scheint, so strebt sie auf der andern Seite doch selbst wieder einen innern immanenten Grund der Wahrheit zu gewinnen. Um das Princip der Wahrheit nicht blos in etwas Momentanes, Zufälliges, von aussen her Kommendes zu sezen, ist ihr das, was den Propheten zum Propheten macht, nur sein ἔμφυτον καὶ ἀένναον πνεῦμα. Ja, dieses πνεῦμα wird nicht blos dem Propheten, sondern überhaupt allen Frommen beigelegt, und jene Theorie geht daher zulezt sogar in die Ansicht über, die an die Stelle der äussern Offenbarung eine innere sezt, und durch die äussere nur zum Bewußtseyn kommen läßt, was an sich schon als Keim und Princip der Wahrheit in den Geist des Menschen niedergelegt ist. Denn dem Frommen quillt, wird Hom. XVII, 18. ganz allgemein gesagt, das Wahre hervor aus dem inwohnenden reinen Sinn (τῷ γὰρ εὐσεβεῖ ἐμφύτῳ καὶ καθαρῷ ἀναβλύζει τῷ νῷ τὸ ἀληθές). „So wurde auch mir," läßt der Verfasser der Clementinen in derselben Stelle seinen Petrus sagen, „vom Vater der Sohn geoffenbart, daher weiß ich, welche Bedeutung die Offenbarung habe (τίς δύναμις ἀποκαλύψεως), aus eigener Erfahrung. Denn sobald der Herr mich fragte (Matth. 16, 14.), stieg es mir auf in meinem Herzen, und ich weiß selbst nicht, wie mir geschah, denn ich sagte: du bist der Sohn des lebendigen Gottes. Der, welcher mich deshalb selig pries, sagte es mir erst, daß es der Vater war, der dieß geoffenbart hatte. Seitdem sah ich

ein, was Offenbarung sey, ohne äusseren Unterricht, ohne Visionen und Träume etwas inne werden (*τὸ ἀδιδάκτως ἄνευ ὀπτασίας καὶ ὀνείρων μαθεῖν, ἀποκάλυψίς ἐστι*) und so ist es auch, denn in der Wahrheit, welche Gott in uns gepflanzt hat, ist der Samen aller Wahrheit enthalten (*ἐν γὰρ τῇ ἐν ἡμῖν ἐκ θεοῦ τεθείσῃ σπερματικῶς πᾶσα ἔνεστιν ἡ ἀλήθεια*). Diese wird nur durch Gottes Hand entweder verhüllt, oder enthüllt, indem Gott so wirkt, wie er die Würdigkeit jedes Einzelnen kennt" (Vergl. Hom. XVIII, 8.). Diese Ansicht darf man nicht etwa blos für eine Inconsequenz halten, sondern sie hat ihren tiefern Grund in ihrem Zusammenhang mit der Christologie dieses Systems. Ist derselbe göttliche Geist, welcher in Adam war, auch in Christus erschienen, so ist, da der dem Adam mitgetheilte göttliche Geist auch auf die von ihm abstammenden Menschen übergehen mußte, das göttliche Princip in Christus nicht wesentlich verschieden von dem Göttlichen in allen andern Menschen, nichts schlechthin Uebernatürliches. Es ist derselbe göttliche Menschengeist (das *ἔμφυτον καὶ ἀέναον πνεῦμα*, oder das *ἅγιον Χριστοῦ πνεῦμα*, Hom. III, 20., die *θειότης πνεύματος*, II, 20.), der in jenen sieben Säulen der Welt durch alle Perioden der Weltgeschichte hindurchgeht, aber auch als innerstes Princip allen Menschen inwohnt, und der Unterschied ist nur dieser, daß er, während er in jenen in seiner substanziellen Kraft und Reinheit hervortritt, als der reine urbildliche Mensch, in allen übrigen mehr oder minder getrübt ist. Doch ist er auch in ihnen nicht so sehr getrübt und verdunkelt, daß er nicht immer wieder, sey es durch die innere Kraft seines Princips, sey es durch äussere Anregung, das Dunkel, das ihn verhüllt, durchbricht, und das volle Licht seines Selbstbewußtseyns wiedergewinnt. Dieser Adam-Christus ist gleichsam das männliche Princip, das in den einzelnen Individuen nur da-

) getrübt und geschwächt worden ist, daß mit ihm auch
weibliches verbunden ist, das das Uebergewicht erlangt
. und wie jenes das geistige und vernünftige ist, so
ieses das sinnliche, die schwache, dem Irrthum und
Sünde unterworfene Seite des menschlichen Wesens,
wegen die Clementinen selbst alle Erscheinungen, in
hen sich die falsche Prophetie, oder das dämonische Hei-
thum manifestirt, in lezter Beziehung immer wieder
ein den Menschen selbst inwohnendes Princip, als
eigentliche Quelle, zurückführen. Was daher in Bezie-
g auf die Weltgeschichte im Großen Judenthum und
identhum sind, sind in Beziehung auf den einzelnen
nschen, und die Natur des Menschen an und für sich
beiden Principien, Vernunft und Sinnlichkeit, es ist
r wie dort dieselbe Dualität eines männlichen und weib-
en Princips. Wie auf diese Weise das Princip der
ophetie den Menschen in Hinsicht der Erkenntniß der
ahrheit keineswegs nur von einer äussern Auctorität ab-
ngig macht, so stimmt damit auch die Bedeutung zu-
nmen, die in diesem Systeme dem Princip der Freiheit
geben wird. So streng es seine dualistische Weltansicht
rchzuführen sucht, so stellt es doch zugleich den Men-
en mit der vollen Kraft des freien Willens in die Mitte
er Gegensäze. Alles, was ihm zu Theil werden kann,
kenntniß der Wahrheit, Unsterblichkeit (Hom. XVI, 10.),
iges Leben, soll nur seine eigene freie That seyn, und
es, was ihn zum Irrthum und zur Sünde verführen kann,
ne Rechtfertigung darin finden, daß es ihm Veranlassung
ben soll, mit eigener Prüfung und Selbstbestimmung das
ahre vom Falschen, das Gute vom Bösen zu unterschei-
n (Hom. XVI, 13.).

Die Stellung, die wir dem pseudoclementinischen Sy-
m in der Reihe der gnostischen Systeme gegeben haben,
d die Bedeutung, die wir ihm überhaupt in der Geschichte

nur, sofern dem Wissen das Nichtwissen vorangeht, oder das Nichtwissen negirt ist, und durch diese Negation des Nichtwissens die Vermittlung des Wissens zum Bewußtseyn kommt, das Wissen selbst erst wird. Nur in diesem Sinn kann das Gesez der Syzygien der Kanon der Wahrheit seyn, welcher uns nicht irren läßt. Sofern aber dieser, die Nothwendigkeit der Vermittlung des Wissens durch die Negation des Nichtwissens aussprechende, Kanon auf eine allgemeine von Gott bestimmte Naturordnung zurükgeführt wird, kann dabei nur die Voraussezung zu Grunde liegen, daß Wissen und Seyn identisch sind, darum auch das Seyn, wie das Wissen, nur durch die Momente, durch welche es vermittelt wird, zum Absoluten erhoben werden kann. So zeigt demnach auch dieses System, wie es überhaupt zum Wesen der Gnosis gehört, von der Identität des Seyns und Wissens, oder von der Voraussezung, daß das Seyn nur für das Wissen, oder nur gedachtes und gewußtes Seyn seyn könne, auszugehen. Nur von diesem Standpunct aus, mag er auch in den einzelnen Systemen selbst bald mehr bald weniger zum Bewußtseyn gekommen seyn, sind wir da-

---

καὶ γῆν, ἡμέραν καὶ νύκτα, φῶς καὶ πῦρ, ἥλιον καὶ σελήνην, ζωὴν καὶ θάνατον· μόνον δὲ ἐν τούτοις αὐτεξούσιον τὸν ἄνθρωπον ἐποίησεν, ἐπιτηδειότητα ἔχοντα, δίκαιον ἢ ἄδικον γενέσθαι· ᾧ καὶ τὰς τῶν συζυγιῶν ἐνήλλαξεν εἰκόνας, μικρὰ τὰ πρῶτα παραθέμενος αὐτῷ, μεγάλα δὲ τὰ δεύτερα, οἷον κόσμον, αἰῶνα· ἀλλ' ὁ μὲν παρὼν κόσμος πρόσκαιρος, ὁ δὲ ἐσόμενος ἀΐδιος· πρώτη ἄγνοια, δευτέρα γνῶσις. — Συνορᾷν ὑμᾶς δεῖ τοῦ τῆς συζυγίας κάνονος τὴν ἀλήθειαν, οὗ μὴ ἀφιστάμενός τις οὐκ ἔχει πλανηθῆναι· ἐπεὶ γὰρ, ὡς ἔφαμεν, δυϊκῶς καὶ ἐναντίως πάντα ἔχοντα ὁρῶμεν· καὶ ὡς πρώτη νὺξ, εἶτα ἡμέρα, καὶ πρῶτον ἄγνοια, εἶτα γνῶσις, πρῶτον νόσος, εἶτα ἴασις· οὕτως πρῶτα τὰ τῆς πλάνης τῷ βίῳ ἔρχεται, εἶθ' οὕτως τὸ ἀληθὲς ἐπέρχεται, ὡς τῇ νόσῳ ὁ ἰατρός.

auch ihren innern Organismus richtig aufzufassen, im
nde.

Das pseudoclementinische System ist die lezte bedeu-
e Erscheinung auf dem Gebiete der Gnosis, die in ihm
Reihe ihrer Entwiklungsformen nach der innern Einheit
s Begriffs vollendet hat. Das gleich anfangs in der
stehung des Gnosis nachgewiesene jüdische Element hat
in diesem System noch auf eine höchst merkwürdige
ise geltend gemacht. Aber auch auf dem Uebergang von
m Anfangspunct zu diesem Endpunct läßt sich dasselbe
ische Element in einigen bemerkenswerthen Erscheinun-
verfolgen. Der Inhalt des pseudoclementinischen Sy-
is stimmt, wie Neander gezeigt hat, mit demjenigen,
; wir aus Epiphanius als Lehre der Ebioniten kennen,
auffallend zusammen, daß wir es nur als die weitere
wiklung und Ausbildung der in der Secte der Ebioniten
ebenen Lehren und Vorstellungen betrachten können. Aber
h bei den Ebioniten selbst kann nur eine ältere Form des
enthums auf diese Weise mit dem Christenthum ver-
nolzen worden seyn. Ein Zusammenhang der Ebioniten
den Essenern kann daher nach den Data, welche d.r
lich sehr verworrene Bericht des Epiphanius über die ver-
edenen jüdischen Secten enthält, keineswegs unwahrschein-
seyn 95). In derselben Beziehung ist nun hier auch noch
rinth zu erwähnen, in dessen Lehre sich uns in jedem

;) Ich suchte dieß in dem Programm De Ebionitarum origine et doctrina ab Essenis repetenda. Tüb. 1831. näher nachzuweisen. Ohne Zweifel ist auch die bei den Gnostikern so gewöhnliche bildliche Bedeutung des Verhältnisses von Braut und Bräutigam auf denselben Ursprung zurükzuführen, auf die von Philo beschriebenen mystischen Männer- und Frauen-Chöre der Therapeuten. Vgl. meine Abhandl. über die urspr. Bedeutung des Passahfestes. Tüb. Zeitschr. für Theol. 1832. I. S. 76.

Falle, wie in dem pseudoclementinischen System, eine ju daisirende Form der Gnosis zeigt. Sie weicht zwar von jenem in der Behauptung ab, daß die Welt nicht von dem höchsten Gott, sondern von einer ihm untergeordneten Macht, die ihn nicht kannte, geschaffen worden sey (Iren. I, 36.), oder, wie Epiphanius (Haer. XXVIII, 1.) sagt, von Engeln, von welchen er auch das Gesez und die Pro pheten ableitete. Einer der Engel, die die Welt geschaffen haben, lehrte er nach Epiphanius, habe auch das Gesez gegeben. Es nähert sich dieß der dem Magier Simon in den Clementinen (Hom. XVIII, 12.) zugeschriebenen Lehre, daß der höchste Gott zwei Engel ausgesandt habe, von wel chen der eine der Weltschöpfer, der andere der Gesezgeber geworden sey. Wahrscheinlich verband jedoch Cerinth da mit nicht dieselben geringschäzenden Vorstellungen von d Weltschöpfung und Gesezgebung, sondern er machte w nur auf eine analoge Weise, wie auch schon die Alexa driner das Gesez durch Engel gegeben werden ließen, Eng zu Vermittlern der auf die Welt sich beziehenden göttlich Thätigkeit. Wie hätte er sonst, wie Epiphanius selbst a. O. c. 2. bemerkt, das Gesez für etwas Gutes, und Beobachtung desselben für nothwendig erklären könne Dabei konnte er allerdings, wie Epiphanius gleichfalls s (c. 1.), nur theilweise am Judenthum festhalten (προσ χειν τῷ Ἰουδαισμῷ ἀπὸ μέρους), da sich die Gnosis i mer dadurch characterisirt, daß sie zwischen ächtem und ächtem Judenthum unterscheidet. Woher aber auch Ceri die Verfälschung des Judenthums abgeleitet haben m die Hauptsache bleibt immer, daß er die fortdauernde V bindlichkeit des Gesezes behauptete, demnach das Jude thum in ein ähnliches Verhältniß zum Christenthum sez wie der Verfasser der Clementinen. Damit stimmt a der von den Gegnern der Aechtheit der Apokalypse, de römischen Cajus und dem alexandrinischen Dionysius (Eu

ur durch seine eigene freie Selbstbestimmung. In die Frei-
eit des Menschen wird daher (Hom. II, 15.) ausdrüklich
r Grund gesezt, warum vom Menschen an die Ordnung
r Syzygien sich umkehrte. Diese Freiheit ist aber eigent-
h keine andere, als dieselbe, mit welcher auch der Abfall
r Sophia-Achamoth erfolgte. Um so weniger kann es
is befremden, daß auch dieses System, so sehr es um die
dee der Freiheit sich bewegt, doch den gemeinsamen Cha-
cter der gnostischen Systeme darin theilt, daß es den
enschen durchaus als ein durch den allgemeinen kosmischen
sammenhang bedingtes Wesen betrachtet. Der Gegensaz
s männlichen und weiblichen Princips, und die für die
enschenwelt vorausbestimmte Ordnung der Syzygien,
rmöge welcher das schlechtere Glied dem bessern voran-
ht, ist nichts anders als ein Naturgesez, das zwar die
reiheit des Einzelnen nicht aufhebt, aber den Entwiklungs-
ng des Ganzen in Hinsicht der Folge seiner Perioden von
ner höhern Nothwendigkeit abhängig macht. Daher auch
inweisungen auf die Natur, wie Hom. II, 15. Wird doch
ieser Gegensaz, die Dualität eines männlichen und weib-
chen Princips, selbst auf das Wesen Gottes übergetragen.
ie mit Gott als Seele stets verbundene Sophia, das welt-
höpferische Princip, durch welches er aus sich hervorgeht,
nd die Monas zur Dyas wird, und durch welches auch
us dem ursprünglich Einen Menschen ein weibliches Prin-
p hervortrat, ist dasselbe, was in den ältern gnostischen
ystemen die Syzygie des Urvaters und der Ennoia ist,
ur mit dem Unterschied, daß dieses Geschlechtsverhältniß
i dem pseudoclementinischen System weit reiner und ab-
racter gedacht ist, und in keiner Aeonenreihe in seiner wei-
rn Entfaltung sich darstellt. Wie es hierin dem alles
eschlechtliche verwerfenden System Marcions sich nähert,
ist es dagegen jenen Systemen auch darin ganz verwandt,
ß es das Gesez der Syzygien durch den ganzen Weltlauf

c. 51.) lehrte er nur Einen Gott: *Apelles — introducit unum Deum infinitis superioribus partibus* (schon dieser Ausdruk erinnert an die clementinische Beschreibung des Wesens Gottes Hom. XVII, 9. οὐσία ἄπειρος, εἰς ὕψος ἀπέραντος etc.) *hunc potestates multas, angelosque fecisse, propterea et aliam virtutem, quam dicit, dominum dicit, sed angelum ponit: hoc vult videri mundum institutum ad imitationem mundi superioris, cui mundo permiscuisse poenitentiam, quia non illum tam perfecte fecisset, quam ille superior mundus institutus fuisset.* Vergl. De carne Chr. c. 8.: *Angelum quendam inclytum*

---

lichen Verhältniß zu einer Jungfrau Philumene stehen. Er folgte, sagt Eusebius H. E. V, 13. den ἀποφθέγματα παρθένου δαιμονώσης, ὄνομα Φιλουμένης. Dasselbe behauptet Tertullian De praescr. haer. c. 30. mit der weitern Angabe, daß dieses Verhältniß kein sehr reines gewesen sey. *Lapsus in femina desertor continentiae Marcionensis — post annos — in alteram feminam impegit, illam virginem Philumenem, quam supra edidimus* (c. 6.), *postea vero immane prostibulum et ipsam, cujus energemate circumventus, quae ab ea didicit, phaneroseis scripsit.* (Vgl. c. 51.) Diese Philumene ist ohne Zweifel eine bloße Fiction, eine Personification der höhern Welt, aus welcher dem Apelles seine religiösen Ideen herabgekommen zu seyn schienen. In der Phantasie und Bildersprache der Gnostiker gestaltete sich ihnen die höhere Welt, deren Geheimnisse sie verkündigten, zu einer, sie inspirirenden göttlichen Frau. Auf eine ganz analoge Weise rühmte sich der Gnostiker Marcus nach Iren. I. 14, 1. das Offenbarungsorgan der Sige zu seyn. Die Tetras selbst, sagte er, sey zu ihm in der Gestalt einer Frau herabgestiegen. Nahmen einmal die Kirchenlehrer solche Personificationen für wirkliche weibliche Personen, so waren sie alsbald auch geneigt, sie für dasselbe zu halten, was die berüchtigte Helena des Erzkezers Simon gewesen seyn sollte.

erscheint nur als ein Element des nach der Analogie
lten Kosmogonien gedachten allgemeinen Processes der
ntwiklung. Das marcionitische System stellt die Kos-
nie und alles, was damit zusammenhängt, ganz in
Hintergrund, bewegt sich aber zu einseitig nur um
Verhältniß des Judenthums und Christenthums. Erst
pseudoclementinische System ist es, in welchem die
ionsgeschichte in ihrem ganzen Umfange so zum Ge-
md der gnostischen Speculation gemacht wird, daß
Momente der Religionsgeschichte zur Vermittelung des
lichen Bewußtseyns dienen. Dieß ist es, was dieses
m selbst als seine höchste Aufgabe betrachtet, und die
ις τῶν ὄντων nennt (Hom. I, 17.), die alle Erkennt-
er Wahrheit in sich begreift, und nur von dem Pro-
n der Wahrheit mitgetheilt werden kann (τῆς γνώ-
οὐκ ἄλλως τυχεῖν ἐστιν, ἐὰν μὴ πρότερόν τις τὸν
ἀληθείας προφήτην ἐπιγνῶ. Hom. II, 5.). Die Gno-
t das Höchste auch in diesem System, so groß auch
Gewicht ist, das auf das Handeln gelegt wird. Ist nun
Gnosis ihrem Begriffe nach nur ein solches Wissen,
welchem das Bewußtseyn seiner Vermittlung verbunden
so ist dieser Begriff der Gnosis in keinem andern Sy-
deutlicher ausgesprochen. Die ganze Lehre von den
gien, die für dieses System so große Wichtigkeit hat,
ekt nichts anders, als diejenigen Momente zum Be-
seyn zu bringen, durch welche das Wissen vermittelt
en muß, um durch die Negation des Nichtwissens
absoluten Wissen zu werden. [94]) Ein Wissen gibt es

Dieß ist der klare Inhalt der beiden dieß unmittelbar ans-
prechenden Hauptstellen Hom. II, 15. u. 33.: Ὁ θεὸς διδασκα-
ῶν τοὺς ἀνθρώπους πρὸς τὴν τῶν ὄντων ἀλήθειαν, εἷς ὢν
ὐτὸς, διχῶς καὶ ἐναντίως διεῖλεν πάντα τὰ τῶν ἄκρων,
ἀπαρχῆς αὐτὸς εἷς ὢν καὶ μόνος θεὸς, ποιήσας οὐρανὸν καὶ

dem ἄνωθεν θεὸς καὶ ἀγαθὸς, aber gewiß mit Unrecht, wenn wir Tertullian vergleichen. Im Allgemeinen mag daher Apelles jene beiden Engel, den *angelus inclytus*, mit welchem Christus auf irgend eine Weise zusammengehört, und den *angelus igneus*, welcher als πνεῦμα ἀντικείμενον (nach Eusebius H. E. V, 13.) vom Feuer seinen Namen hat, wie auch der Verfasser der Clementinen das Feuer als das dämonische Element betrachtet, in dasselbe Verhältniß zu dem Einen Gott gesezt haben, in welchem nach den Clementinen die beiden Herrscher, der gute und böse, oder der rechte und linke, zu einander stehen. Der Verfasser der Clementinen theilt die aus dem Wesen Gottes hervorgetretene Materie in vier Elemente, von welchen je zwei einen Gegensaz bilden. Es sind dieselben Elemente, von welchen auch Epiphanius in der Darstellung der Lehre des Apelles spricht (c. 2.), das Trokene und Feuchte, das Warme und Kalte. Aus ihnen bestund der Körper oder das Fleisch, mit welchem Christus aus der höhern Welt auf die Erde herabkam. *De sideribus, inquiunt, et de substantiis superioris mundi mutuatus est (Christus) carnem*, sagt Tertullian (De carne Chr. c. 6. vergl. c. Marc. III, 11.). Sie sind also die *substantiae superioris mundi*, nach deren Urbild die von dem Weltschöpfer, dem *inclytus angelus*, geschaffene Welt geschaffen worden ist. Vielleicht ist Christus selbst der Schöpfer dieser obern Welt, und somit, sofern Christus der unmittelbare Vermittler der weltschöpferischen Thätigkeit Gottes ist, eigentlich Gott der Schöpfer der reinen Materie, so daß Christus, wie die σοφία im System der Clementinen, nur die χεὶρ δημιουργοῦσα wäre [97]). Die marcionitische Antipathie gegen

---

97) Vergl. De praescr. haer. c. 51.: *Christum neque in phantasmate dicit fuisse, sicut Marcion, neque in substantia veri corporis, ut evangelium docet, sed in eo,*

auch ihren innern Organismus richtig aufzufassen im
nde.

Das pseudoclementinische System ist die lezte bedeu-
e Erscheinung auf dem Gebiete der Gnosis, die in ihm
Reihe ihrer Entwiklungsformen nach der innern Einheit
s Begriffs vollendet hat. Das gleich anfangs in der
stehung des Gnosis nachgewiesene jüdische Element hat
in diesem System noch auf eine höchst merkwürdige
se geltend gemacht. Aber auch auf dem Uebergang von
m Anfangspunct zu diesem Endpunct läßt sich dasselbe
sche Element in einigen bemerkenswerthen Erscheinun-
verfolgen. Der Inhalt des pseudoclementinischen Sy-
ns stimmt, wie Neander gezeigt hat, mit demjenigen,
wir aus Epiphanius als Lehre der Ebioniten kennen,
auffallend zusammen, daß wir es nur als die weitere
wiklung und Ausbildung der in der Secte der Ebioniten
ebenen Lehren und Vorstellungen betrachten können. Aber
h bei den Ebioniten selbst kann nur eine ältere Form des
enthums auf diese Weise mit dem Christenthum ver-
nolzen worden seyn. Ein Zusammenhang der Ebioniten
den Essenern kann daher nach den Data, welche der
lich sehr verworrene Bericht des Epiphanius über die ver-
edenen jüdischen Secten enthält, keineswegs unwahrschein-
seyn [95]). In derselben Beziehung ist nun hier auch noch
rinth zu erwähnen, in dessen Lehre sich uns in jedem

) Ich suchte dieß in dem Programm De Ebionitarum origine et doctrina ab Essenis repetenda. Tüb. 1831. näher nachzuweisen. Ohne Zweifel ist auch die bei den Gnostikern so gewöhnliche bildliche Bedeutung des Verhältnisses von Braut und Bräutigam auf denselben Ursprung zurükzuführen, auf die von Philo beschriebenen mystischen Männer- und Frauen-Chöre der Therapeuten. Vgl. meine Abhandl. über die urspr. Bedeutung des Passahfestes. Tüb. Zeitschr. für Theol. 1832. I. S. 76.

len, die sich vom Feuerdämon, dem Schöpfer des Fleisches, in fleischliche Körper hineinbannen ließen, weibliche, und männliche diejenigen, die sich von jeder irdischen fleischlichen Lust rein erhielten. Soweit also Fleischesleben und Fleischesleben sich erstreckt, erstreckt sich auch die Herrschaft jenes Feuerdämons, und wahrscheinlich liegt hierin die Ausgleichung, wenn Tertullian sowohl den *angelus inclytus*, als den *angelus igneus* den Schöpfer und Regenten der Welt nennt. Es läßt sich daher leicht das Verhältniß denken: Christus ist Schöpfer der obern reinen Welt, der *angelus inclytus* der unvollkommenen, materiellen, und der *angelus igneus* der sündigen, fleischlichen. Es wäre dieß die valentinianische Trichotomie der drei Principien, wenn nicht Apelles zwischen Materie und Fleisch anders unterschieden hätte. Um so mehr läugnete er auch die Auferstehung des Fleisches, und behauptete, die Erlösung durch Christus beziehe sich nur auf die Seelen. Bemerkenswerth ist besonders auch seine Ansicht vom A. T. Tertullian sagt zwar (**De praescr. haer. c. 51.** geradezu: *legem et prophetas repudiat — habet praeterea suos libros, quos inscripsit syllogismorum, in quibus probare vult, quod omnia quaecunque Moyses de Deo scripserit, vera non sint, sed falsa.* Allein so viel Falsches, Mythisches und Unglaubliches auch Apelles im A. T. gefunden haben mag 98), so muß er doch einen ge-

98) Man vgl. hierüber auch Origenes c. Cels. V, 54.: *Ὁ Μαρκίωνος γνώριμος Ἀπελλῆς, αἱρέσεώς τινος γενόμενος πατὴρ, καὶ μῦθον ἡγούμενος εἶναι τὰ Ἰουδαίων γράμματα.* Eusebius H. E. V, 13.: *Ἀπελλῆς — τὰς προφητείας ἐξ ἀντικειμένου λέγει πνεύματος — μυρία κατὰ τοῦ Μωυσέως ἠσέβησε νόμου, διὰ πλειόνων συγγραμμάτων τοὺς θείους βλασφημήσας λόγους, εἰς ἔλεγχόν τε, ὥς γε δὴ ἐδόκει, καὶ ἀνατροπὴν αὐτῶν οὐ μικρὰν ποιούμενος σπουδήν.*

Unterschied gemacht haben. Epiphanius gibt a.
c. 2. als Lehre des Apelles an: ἀληθινῶς πεφηνεν
κόσμῳ (ὁ σωτὴρ), καὶ ἐδίδαξεν ἡμᾶς τὴν ἄνω γνῶ-
καταφρονεῖν τε τοῦ δημιουργοῦ, καὶ ἀρνεῖσθαι
ῦ τὰ ἔργα· ὑποδείξας ἡμῖν ἐν ποίᾳ γραφῇ ποῖά
τὰ φύσει ἐξ αὐτοῦ εἰρημένα, καὶ ποῖά ἐστι τὰ ἀ-
τοῦ δημιουργοῦ, οὕτως γάρ, φησίν, ἔφη ἐν τῷ εὐαγ-
ῳ· γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται· χρῶ γάρ, φησίν, ἀ-
πάσης γραφῆς ἀναλέγων τὰ χρήσιμα. Muß es
überraschen, hier von einem Schüler des Hauptgegners,
)en die clementinischen Homilien bestreiten, dieselben kri-
en Grundsäze auf das A. T. angewandt zu sehen,
)e diese Homilien selbst geltend machen, um das
te vom Unächten, das Ursprüngliche und Göttliche von
erst später durch den διάβολος eingemischten zu un-
)eiden? Daß aber Epiphanius hier das Richtige an-
, ist nicht wohl zu bezweifeln, da auch Pamphilus
ol. pro Orig. init.) dem Apelles denselben Ausspruch
sti, als den von ihm befolgten Grundsaz, zuschreibt.
men wir alle diese Nachweisungen zusammen, ist die
muthung zu gewagt, daß die ganze Beschaffenheit der
e des Apelles den Eindruk beurkundet, welchen das
doclementinische System auf jene Zeit machte? Ter-
an spricht selbst (De praescr. haer. c. 30.) von einer
änderung, die in den Ansichten des Apelles erfolgt sey:
oculis sanctissimi magistri Alexandriam secessit:
post annos regressus, non melior nisi tantum, qua
non Marcionites 99). Neander (Genet. Entw. S. 323.)
diese Veränderung aus dem Einfluß der alexandrini-

99) Vergl. c. Marc. IV, 17. *Apelles Marcionis de discipulo emendator.* III, 11. wo Apelles mit andern ein *desertor Marcionis* genannt wird.

c. 51.) lehrte er nur Einen Gott: *Apelles — introducit unum Deum infinitis superioribus partibus* (schon dieser Ausdruk erinnert an die clementinische Beschreibung des Wesens Gottes Hom. XVII, 9. *οὐσία ἄπειρος, εἰς ὕψος ἀπέραντος etc.*) *hunc potestates multas, angelosque fecisse, propterea et aliam virtutem, quam dicit, dominum dicit, sed angelum ponit: hoc vult videri mundum institutum ad imitationem mundi superioris, cui mundo permiscuisse poenitentiam, quia non illum tam perfecte fecisset, quam ille superior mundus institutus fuisset.* Vergl. De carne Chr. c. 8.: *Angelum quendam inclytum*

---

lichen Verhältniß zu einer Jungfrau Philumene stehen. Er folgte, sagt Eusebius H. E. V, 13. den *ἀποφθέγματα παρθένου δαιμονώσης, ὄνομα Φιλουμένης.* Dasselbe behauptet Tertullian De praescr. haer. c. 30. mit der weitern Angabe, daß dieses Verhältniß kein sehr reines gewesen sey. *Lapsus in femina desertor continentiae Marcionensis — post annos — in alteram feminam impegit, illam virginem Philumenem, quam supra edidimus* (c. 6.), *postea vero immane prostibulum et ipsam, cujus energemate circumventus, quae ab ea didicit, phaneroseis scripsit.* (Vgl. c. 51.) Diese Philumene ist ohne Zweifel eine bloße Fiction, eine Personification der höhern Welt, aus welcher dem Apelles seine religiösen Ideen herabgekommen zu seyn schienen. In der Phantasie und Bildersprache der Gnostiker gestaltete sich ihnen die höhere Welt, deren Geheimnisse sie verkündigten, zu einer, sie inspirirenden göttlichen Frau. Auf eine ganz analoge Weise rühmte sich der Gnostiker Marcus nach Iren. l. 14, 1. das Offenbarungsorgan der Sige zu seyn. Die Tetras selbst, sagte er, sey zu ihm in der Gestalt einer Frau herabgestiegen. Nahmen einmal die Kirchenlehrer solche Personificationen für wirkliche weibliche Personen, so waren sie alsbald auch geneigt, sie für dasselbe zu halten, was die berüchtigte Helena des Erzkezers Simon gewesen seyn sollte.

ochen hat die Gnosis in der Sphäre, in welcher wir hier sich bewegen sehen, ihren Entwiklungsgang vollbet. Nur ist diese Vollendung, auch in der hier beschrienen Sphäre, blos relativ. Unterscheiden sich von der lentinianischen Form der Gnosis die beiden folgenden rmen dadurch, daß der in jener noch nicht klar genug m Bewußtseyn gekommene Gegensaz mit der ganzen chärfe der Negation hervortrat, in der marcionitischen nosis in Beziehung auf Judenthum und Heidenthum, der pseudoclementinischen in Beziehung auf das Heienthum, so kann mit demselben Recht, mit welchem in ieser dritten Form dieser Gegensaz für das Judenthum

---

werden, daß Marcion älter war, als Basilides und Valentin, da diese Stelle irgend einer Hülfe bedarf (die natürlichste Aenderung: πρεσβύταις — νεώτερος erschwert nur der ebenso seltsame folgende Saz: μεϑ' ὄν [also *post quem sc. Marcionem*] Σίμων ἐπ' ὀλίγον κηρύσσοντος τοῦ Πέτρου ὑπήκουσεν.). — Vermittelnde Systeme der Gnosis in dem Sinne, in welchem Baumgarten Crusius Lehrb. der chr. Dogmengesch. Jena 1832. S. 143. diesen Begriff aufstellt, kann es nach meiner Bestimmung des Begriffs der Gnosis nicht geben. Soll das valentinianische System eine Vermittlung des Platonismus mit der Gnosis, das marcionitische eine Vermittlung des Evangeliums und der Kirchenlehre mit der Gnosis seyn, so möchte schwer zu sagen seyn, welche Systeme die Gnosis an sich darstellen. In demselben Sinne wäre das pseudoclementinische System eine Vermittlung des Judenthums mit der Gnosis. Davon unterscheidet sich meine Ansicht kurz dadurch, daß ich den Platonismus, das Evangelium oder das Christenthum, und das Judenthum nicht als das Vermittelte, sondern als das Vermittelnde nehme. Nicht mit dem Platonismus u. s. w. wurde die Gnosis vermittelt, sondern durch den Platonismus u. s. w., d. h. die dadurch bestimmten Formen der Gnosis, vermittelte sich der Begriff der Gnosis mit sich selbst.

dem *ἄνωθεν θεὸς καὶ ἀγαθὸς*, aber gewiß mit Unrecht, wenn wir Tertullian vergleichen. Im Allgemeinen mag daher Apelles jene beiden Engel, den *angelus inclytus*, mit welchem Christus auf irgend eine Weise zusammengehört, und den *angelus igneus*, welcher als *πνεῦμα ἀντικείμενον* (nach Eusebius H. E. V, 13.) vom Feuer seinen Namen hat, wie auch der Verfasser der Elementinen das Feuer als das dämonische Element betrachtet, in dasselbe Verhältniß zu dem Einen Gott gesezt haben, in welchem nach den Clementinen die beiden Herrscher, der gute und böse, oder der rechte und linke, zu einander stehen. Der Verfasser der Clementinen theilt die aus dem Wesen Gottes hervorgetretene Materie in vier Elemente, von welchen je zwei einen Gegensaz bilden. Es sind dieselben Elemente, von welchen auch Epiphanius in der Darstellung der Lehre des Apelles spricht (c. 2.), das Trokene und Feuchte, das Warme und Kalte. Aus ihnen bestund der Körper oder das Fleisch, mit welchem Christus aus der höhern Welt auf die Erde herabkam. *De sideribus, inquiunt, et de substantiis superioris mundi mutuatus est (Christus) carnem*, sagt Tertullian (De carne Chr. c. 6. vergl. c. Marc. III, 11.). Sie sind also die *substantiae superioris mundi*, nach deren Urbild die von dem Weltschöpfer, dem *inclytus angelus*, geschaffene Welt geschaffen worden ist. Vielleicht ist Christus selbst der Schöpfer dieser obern Welt, und somit, sofern Christus der unmittelbare Vermittler der weltschöpferischen Thätigkeit Gottes ist, eigentlich Gott der Schöpfer der reinen Materie, so daß Christus, wie die *σοφία* im System der Clementinen, nur die *χεὶρ δημιουργοῦσα* wäre [97]). Die marcionitische Antipathie gegen

---

97) Vergl. De praescr. haer. c. 51.: *Christum neque in phantasmate dicit fuisse, sicut Marcion, neque in substantia veri corporis, ut evangelium docet, sed in eo,*

ie Materie wurde daher von Apelles auf das Fleisch im igentlichen Sinne beschränkt, zu dessen Schöpfer er ebenesswegen auch jenen *angelus igneus* machte. *Apelles*, agt Tertullian (De anima c. 23.), *sollicitatas refert animas terrenis escis de supercoelestibus sedibus ab igneo angelo, Deo Israelis et nostro, qui exinde illis peccatricem circumfinxit carnem* (Vergl. De carne Chr. c. 8.: *Apelleciani carnis ignominiam volunt ab igneo illo praeside mali solicitatis animabus adstructam.*). Auch Doket war daher Apelles nicht, wie Marcion. Er behauptete nach Tertullian (De carne Chr. c. 6.), Christus habe *solidum corpus*, *vere corpus* gehabt: *de sideribus et de substantiis superioris mundi mutuatus est carnem.* Er und seine Anhänger beriefen sich auf die Erscheinungen der Engel, die zwar in einem Körper, aber nicht einem durch Geburt erhaltenen Körper erschienen seyen. *Carnem Christi ad exemplum proponunt angelorum, non natam dicentes scilicet carneam, — angelos de sideribus accepisse substantiam carnis.* Tertullian a. a. O. Wie Apelles in dieser Beziehung dem System der Clementinen näher trat, so scheint er mit demselben auch die Dualität eines männlichen und weiblichen Princips angenommen zu haben. Er theilte die Seelen vor ihrer Verbindung mit Körpern in männliche und weibliche (*Apelles — ante corpora constituens animas viriles ac muliebres.* Tertullian De an. c. 36.). Da er nun einen Fall der Seelen aus Fleischeslust annahm, so waren ihm ohne Zweifel diejenigen See-

---

quod e superioribus partibus descenderet, ipso descensu sideream sibi carnem, et aeream contexuisse: hunc in resurrectione singulis quibusque elementis, quae in descensu suo mutuata fuissent, in ascensu reddidisse, et sic dispersis quibusque corporis sui partibus in coelo spiritum tantum reddidisse.

len, die sich vom Feuerdämon, dem Schöpfer des Fleisches, in fleischliche Körper hineinbannen ließen, weibliche, und männliche diejenigen, die sich von jeder irdischen fleischlichen Lust rein erhielten. Soweit also Fleischeslust und Fleischesleben sich erstrekt, erstrekt sich auch die Herrschaft jenes Feuerdämons, und wahrscheinlich liegt hierin die Ausgleichung, wenn Tertullian sowohl den *angelus inclytus*, als den *angelus igneus* den Schöpfer und Regenten der Welt nennt. Es läßt sich daher leicht das Verhältniß denken: Christus ist Schöpfer der obern reinen Welt, der *angelus inclytus* der unvollkommenen, materiellen, und der *angelus igneus* der sündigen, fleischlichen. Es wäre dieß die valentinianische Trichotomie der drei Principien, wenn nicht Apelles zwischen Materie und Fleisch anders unterschieden hätte. Um so mehr läugnete er auch die Auferstehung des Fleisches, und behauptete, die Erlösung durch Christus beziehe sich nur auf die Seelen. Bemerkenswerth ist besonders auch seine Ansicht vom A. T. Tertullian sagt zwar (**De praescr. haer. c. 51.** geradezu: *legem et prophetas repudiat — habet praeterea suos libros, quos inscripsit syllogismorum, in quibus probare vult, quod omnia quaecunque Moyses de Deo scripserit, vera non sint, sed falsa.* Allein so viel Falsches, Mythisches und Unglaubliches auch Apelles im A. T. gefunden haben mag [98]), so muß er doch einen ge-

---

98) Man vgl. hierüber auch Origenes c. Cels. V, 54.: *Ὁ Μαρκίωνος γνώριμος Ἀπελλῆς, αἱρέσεώς τινος γενόμενος πατὴρ, καὶ μῦθον ἡγούμενος εἶναι τὰ Ἰουδαίων γράμματα.* Eusebius H. E. V, 13.: *Ἀπελλῆς — τὰς προφητείας ἐξ ἀντικειμένου λέγει πνεύματος — μυρία κατὰ τοῦ Μωυσέως ἠσέβησε νόμου, διὰ πλειόνων συγγραμμάτων τοὺς θείους βλασφημήσας λόγους, εἰς ἔλεγχόν τε, ὥς γε δὴ ἐδόκει, καὶ ἀνατροπὴν αὐτῶν οὐ μικρὰν ποιούμενος σπουδήν.*

ſſen Unterſchied gemacht habeh. Epiphanius gibt a. O. c. 2. als Lehre des Apelles an: ἀληθινῶς πέφηνεν κόσμῳ (ὁ σωτήρ), καὶ ἐδίδαξεν ἡμᾶς τὴν ἄνω γνῶν, καταφρονεῖν τε τοῦ δημιουργοῦ, καὶ ἀρνεῖσθαι τοῦ τὰ ἔργα· ὑποδείξας ἡμῖν ἐν ποίᾳ γραφῇ ποῖά τι τὰ φύσει ἐξ αὐτοῦ εἰρημένα, καὶ ποῖά ἐστι τὰ ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ, οὕτως γάρ, φησίν, ἔφη ἐν τῷ εὐαγγελίῳ· γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται· χρῶ γάρ, φησίν, ἀπὸ πάσης γραφῆς ἀναλέγων τὰ χρήσιμα. Muß es nicht überraſchen, hier von einem Schüler des Hauptgegners, welchen die clementiniſchen Homilien beſtreiten, dieſelben kritiſchen Grundſäze auf das A. T. angewandt zu ſehen, welche dieſe Homilien ſelbſt geltend machen, um das Aechte vom Unächten, das Urſprüngliche und Göttliche von dem erſt ſpäter durch den διάβολος eingemiſchten zu unterſcheiden? Daß aber Epiphanius hier das Richtige angibt, iſt nicht wohl zu bezweifeln, da auch Pamphilus (Apol. pro Orig. init.) dem Apelles denſelben Ausſpruch Chriſti, als den von ihm befolgten Grundſaz, zuſchreibt. Nehmen wir alle dieſe Nachweiſungen zuſammen, iſt die Vermuthung zu gewagt, daß die ganze Beſchaffenheit der Lehre des Apelles den Eindruk beurkundet, welchen das pſeudoclementiniſche Syſtem auf jene Zeit machte? Tertullian ſpricht ſelbſt (De praescr. haer. c. 30.) von einer Veränderung, die in den Anſichten des Apelles erfolgt ſey: *ab oculis sanctissimi magistri Alexandriam secessit: inde post annos regressus, non melior nisi tantum, qua jam non Marcionites* 99). Neander (Genet. Entw. S. 323.) will dieſe Veränderung aus dem Einfluß der alexandrini-

99) Vergl. c. Marc. IV, 17. *Apelles Marcionis de discipulo emendator.* III, 11. wo Apelles mit andern ein *desertor Marcionis* genannt wird.

schen Philosophie und Gnosis ableiten. Warum sollte man aber hier nicht die clementinischen Homilien (die ja überdieß auch in Alexandrien sehr frühe bekannt geworden seyn können), als die bestimmtere Quelle der neugewonnenen Ansicht ansehen dürfen? Dieselbe Lehre, um welche, als die Grundlehre aller Religion, das ganze System dieser Homilien sich bewegt, daß Ein Urwesen anzunehmen sey, betrachtete Apelles noch in hohem Alter, als er sich mit resignirendem Geist über die gnostischen Speculationen aussprach, als das Wesentliche, woran sich der Glaube halten müsse. Euseb. H. E. V, 13.

So stellt sich uns nun, wenn wir auf den Inhalt dieses Abschnitts im Ganzen zurüksehen, in den dargelegten Systemen dieselbe innere und äussere Entwiklung dar. Wie die bisher betrachteten drei Hauptformen der Gnosis, die durch ihren Begriff gegebenen Momente der Entwiklung sind, so sind sie auch ebenso viele Epochen, in welchen die Gnosis sich äusserlich entwikelte, und zu ihrer geschichtlichen Erscheinung kam[100]). In diesen drei Formen und

---

100) Ueber das historische Verhältniß Valentins und Marcions ist die Hauptstelle bei Irenäus III. 4, 3.: *Valentinus venit Romam* (auch Valentin hatte sich nach Rom begeben, wie Marcion, beide, wie man vermuthen möchte, in der Ahnung, daß sich nur in Rom entscheiden könne, welche Form des Christenthums die herrschende seyn werde) *sub Hygino* (im Jahr 140.), *increvit sub Pio, et prorogavit tempus usque ad Anicetum. — Marcion invaluit sub Aniceto, decimum locum episcopatus continente* (151 — 161.). Die Stelle bei Clemens von Alexandrien Strom. VII, 17., nach welcher die Stifter der Häresen, namentlich Basilides und Valentin, unter Hadrian und dem ältern Antonin lebten, von Marcion aber gesagt wird, daß er κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς ἡλικίαν γενόμενος ὡς πρεσβύτης νεωτέροις συνεγένετο, kann nicht als Auctorität dafür geltend gemacht

[redacted]

pochen hat die Gnosis in der Sphäre, in welcher wir
: hier sich bewegen sehen, ihren Entwiklungsgang voll=
idet. Nur ist diese Vollendung, auch in der hier beschrie=
nen Sphäre, blos relativ. Unterscheiden sich von der
alentinianischen Form der Gnosis die beiden folgenden
ormen dadurch, daß der in jener noch nicht klar genug
im Bewußtseyn gekommene Gegensaz mit der ganzen
Schärfe der Negation hervortrat, in der marcionitischen
Gnosis in Beziehung auf Judenthum und Heidenthum,
i der pseudoclementinischen in Beziehung auf das Hei=
enthum, so kann mit demselben Recht, mit welchem in
ieser dritten Form dieser Gegensaz für das Judenthum

---

werden, daß Marcion älter war, als Basilides und Valen=
tin, da diese Stelle irgend einer Hülfe bedarf (die natür=
lichste Aenderung: πρεσβύταις — νεώτερος erschwert nur
der ebenso seltsame folgende Saz: μεθ' ὃν [also *post quem sc. Marcionem*] Σίμων ἐπ' ὀλίγον κηρύσσοντος τοῦ Πέτρου
ὑπήκουσεν.). — Vermittelnde Systeme der Gnosis in dem Sinne,
in welchem Baumgarten Crusius Lehrb. der chr. Dogmengesch.
Jena 1832. S. 143. diesen Begriff aufstellt, kann es nach meiner
Bestimmung des Begriffs der Gnosis nicht geben. Soll das
valentinianische System eine Vermittlung des Platonismus
mit der Gnosis, das marcionitische eine Vermittlung des
Evangeliums und der Kirchenlehre mit der Gnosis seyn, so
möchte schwer zu sagen seyn, welche Systeme die Gnosis an
sich darstellen. In demselben Sinne wäre das pseudoclemen=
tinische System eine Vermittlung des Judenthums mit der
Gnosis. Davon unterscheidet sich meine Ansicht kurz dadurch,
daß ich den Platonismus, das Evangelium oder das Chri=
stenthum, und das Judenthum nicht als das Vermittelte,
sondern als das Vermittelnde nehme. Nicht mit dem Pla=
tonismus u. s. w. wurde die Gnosis vermittelt, sondern
durch den Platonismus u. s. w., d. h. die dadurch bestimm=
ten Formen der Gnosis, vermittelte sich der Begriff der Gno=
sis mit sich selbst.

telligenz, in den Unterschied des Gedachten und Denkenden, des Objects und Subjects übergeht, aber in diesem Unterschied mit sich selbst identisch ist [2]). Das aber muß, wenn wir Plotin mit den Gnostikern vergleichen, unstreitig als ein wesentlicher Vorzug seines Systems anerkannt werden, daß er diese Dreiheit der Principien auf ihren entsprechenden, festbestimmten Ausdruk gebracht, und überhaupt auf eine Weise aufgefaßt hat, bei welcher das nahe Verhältniß, in welchem diese platonische Trinität zur christlichen steht, von selbst hervortritt.

Weit wichtiger ist der zweite der obigen Puncte, welcher die Differenz der platonischen und gnostischen Weltansicht überhaupt betrifft. Daß dieß der Hauptgegenstand ist, um welchen es sich in dem genannten Buche handelt, zeigt auch schon eine andere Ueberschrift, die ihm in allen

---

2) Wie die Gnostiker, sprach auch Plotin in Beziehung auf den sich dirimirenden, in den Unterschied des Objects und Subjects auseinandergehenden Geist von einem Ueberfließen, Ennead. V. 2, 1.: *Τὸ — ἓν ὂν τέλειον τῷ μηδὲν ζητεῖν, μηδὲ ἔχειν μηδὲ δεῖσθαι, οἷον ὑπερεῤῥύη, καὶ τὸ ὑπέρπληρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο. Τὸ δὲ γενόμενον εἰς αὐτὸ ἐπεστράφη καὶ ἐπληρώθη καὶ ἐγένετο πρὸς αὐτὸ βλέπον· καὶ νοῦς οὗτος.* So wurde die Intelligenz, als das zweite Princip, in welchem das erste, das Eine, gleichsam überfließend, aber dabei auf sich reflectirend, zum Bewußtseyn seiner selbst gelangt. Vgl. oben S. 127. f. 172. Irenäus spricht in diesem Sinn I. 30, 2. 3. in der Darstellung der Lehre der Ophiten von einer *magnitudo luminum superrepleta et superebulliens*, einer *virtus, quae superebulliit.* Nur sezt Plotin dieses Ueberfließen in das Absolute selbst, durch dieses Ueberfließen wird die absolute Substanz zum absoluten Subject, bei den Gnostikern bezeichnet es das Unvermögen des schon der Schranken seiner Subjectivität sich bewußt werdenden Geistes, das Absolute als Object zu fassen.

Dritter Abschnitt.

Der Kampf der Gnosis mit dem Neupla- tonismus und der Kirchenlehre: weitere Entwiklung der Gnosis vermittelst dieses Kampfes.

Schon in der bisherigen Darstellung sahen wir ein 5ystem gegen das andere, eine Form der Gnosis gegen die ndere sich erheben. Es ist eine fortgehende lebendige Be- vegung, in welcher die eine Form durch die andere be- ingt ist, und alle diese Formen zusammen mit der äusser- ;en Anstrengung nach dem Einen Begriff der absoluten Re- gion ringen, und um diesen Begriff in seiner Reinheit nd Vollendung zu gewinnen, sich gegenseitig bestreitend nd verdrängend, Wesentliches und Unwesentliches, In- alt und Form, Idee und Bild, mit aller Strenge und Schärfe zu scheiden suchen. Die Gnosis konnte so schon uf ihrem eigenen Gebiet nur in Streit und Kampf sich ortbewegen, aber der eigentliche Kampf, welchen sie zu estehen hatte, erhob sich ausserhalb desselben, von der 5eite derer, die die rechtglaubige Kirche bildeten, und dem Interesse der Speculation das Interesse des Glaubens ent- egenzusezen sich bewogen sahen. Die Gnostiker wurden ls die ersten aller Häretiker betrachtet, und in der Gno- is im Ganzen sah man eine Richtung, die mit der obje-

gible nicht das Lezte seyn kann. Denn seine [illegible] muß eine doppelte seyn, eine immanente, und eine [illegible] auf was anderes sich erstrekende, weßwegen nach ihm [illegible] seyn muß. Nur das Allerschwächste hat nichts [illegible] sich, eine wunderbare Macht ist aber dort, wie sie [illegible] werkthätig sich kund gethan hat. Soll es eine ander[illegible] geben, die besser als diese ist, welche soll es seyn? [illegible] es nun aber eine Welt geben, und gibt es keine [illegible] so ist es nur diese, in welcher sich das Bild jener [illegible] Die ganze Erde ist voll von mannigfaltigen Wesen, [illegible] unsterblichen, und bis zum Himmel hinauf ist alles [illegible] Warum sollen denn die Sterne, sowohl die der [illegible] Sphären, als die der obersten, nicht Götter seyn, da sie in der schönsten Ordnung sich bewegen? Warum sollen sie keine Tugend haben, wodurch gehindert seyn, sich Tugend zu erwerben? Ist doch von allem dem nichts, was die, die hier sind, böse macht, und die Unvollkommenheit des Körpers kann ihnen keine Beschwerde verursachen. Warum sollen sie nicht die höchste Einsicht besizen, da sie in beständiger Muße leben, und mit ihrem Geist Gott, und die andern intelligibeln Götter in sich aufnehmen? Oder ist etwa unsere Weisheit besser als die, die jene haben? Das könnte nur einer, der von Sinnen ist, behaupten. Sind die Seeleu, gezwungen von der allgemeinen Weltseele, hieher gekommen, wie könnten denn die gezwungenen besser seyn, da das, was in den Seelen das Uebergewicht hat, auch das Bessere ist? Sind sie aber freiwillig gekommen, was tadelt ihr den Ort, den sie sich freiwillig gewählt haben, da sie ja ihn wieder verlassen können, wenn es ihnen nicht gefällt? Verhält es sich nun aber so mit der Welt, daß man in ihr Weisheit haben kann, und die, die hier sind, nach dem Vorbild von jenem leben können, wie sollte dadurch nicht bezeugt werden, daß die Welt von oben abhängt?" Im Folgenden (c. 9.) zeigt Plotin, daß auch die

Polemik heidnische und christliche Gegner zu unterscheiden, und wollen die erstern, obgleich sie erst später auftraten, den leztern voranstellen, nicht nur, weil jene eine mehr isolirte Erscheinung sind, sondern auch, weil überhaupt der Natur der Sache nach die Polemik des Heidenthums gegen den Gnosticismus den äussersten Punct bezeichnet, von welchem die Polemik gegen denselben ausgehen kann. Zugleich zeigt uns aber sowohl diese heidnische, als die kirchlich-christliche Polemik, was wir hier überhaupt stets festzuhalten haben, wie auch die Gegner der Gnosis in ihr wieder etwas anerkennen und voraussezen mußten, was den Begriff der Gnosis selbst nie ganz fallen läßt, und dieselbe Aufgabe nur in einer andern Form immer wieder dem denkenden Geist zur Lösung vorhält. Es darf uns daher auch die Erscheinung nicht befremden, daß ein in der Reihe der Gegner der Gnostiker stehender Kirchenlehrer doch zugleich selbst Gnostiker ist.

---

1. Die Polemik der Neuplatoniker gegen die Gnostiker.

Als Repräsentant der heidnischen Polemik gegen den Gnosticismus kann zwar nur der Eine Plotin aufgeführt werden, aber das hieher gehörige neunte Buch der zweiten Enneade [1]) dieses großen Platonikers ist diesem Gegenstande auf eine so eigenthümliche und umfassende Weise gewidmet, daß dadurch diese Seite der Polemik gegen den Gnosticis-

1) Besonders herausgegeben: Plotini ad Gnosticos liber. Graece castigatius edidit etc. G. A. Heigl. Ratisbonae 1832. Man vgl. Creuzers lehrreiche Recension dieser Ausgabe in den Theol. Stud. und Krit. 1834. S. 337 — 380.

die Seelen der Himmelskörper geistig, gut, und dem Uebersinnlichen verwandt. „Wie sollte denn diese Welt von dem Uebersinnlichen abgeschnitten seyn, oder die Götter, die in ihr sind? Doch davon war schon früher die Rede; nun aber muß auch gesagt werden, daß sie (die Gnostiker) bei ihrer Verachtung des Uebersinnlichen nicht einmal einen Begriff desselben haben, ausser in bloßen Worten. Denn wie sollte die Behauptung fromm seyn, daß die Vorsehung sich auf das, was hier ist, oder auf irgend etwas in demselben nicht erstreke? Oder wie stimmen sie dabei mit sich selbst überein? Denn sie sagen, die Vorsehung beziehe sich nur auf sie. Soll dieß heißen, sofern sie dort waren, oder sofern sie hier sind? Ist das Erstere, wie kamen sie hieher? Ist das Leztere, warum sind sie noch hier? Oder warum ist Er selbst nicht hier? Denn woher kann er wissen, daß sie hier sind, und daß sie, indem sie hier sind, ihn nicht vergessen haben, und schlecht geworden sind? Kennet er aber die, die nicht schlecht geworden sind, so muß er auch die kennen, die es geworden sind, um sie von diesen zu unterscheiden. Er ist daher allen zugegen, und ist in dieser Welt, auf welche Weise es auch seyn mag. Die Welt hat also Theil an ihm. Ist er aber ferne von der Welt, so ist er auch von euch fern, und ihr könnet nichts über ihn, und über das, was nach ihm ist, sagen: sondern, mag es nun für euch eine Vorsehung von oben herab geben, oder für etwas, was ihr wollt, so ist diese Welt Gegenstand der Vorsehung, und sie kann nicht von Gott getrennt seyn, oder jemals getrennt werden, da sich die Vorsehung und Gemeinschaft weit mehr auf das Ganze, als auf die Theile bezieht, und noch weit mehr auf jene Seele (die Weltseele), wie das Seyn, zumal das vernünftige Seyn der Welt beweist." Vgl. c. 16. 17. Kurz zusammengefaßt sind die Hauptsäze, auf welche Plotins Argumentation gegen die gnostische Weltansicht zu-

re Principien als diese drei seyn, so frage sich, wel=
desen noch ausser ihnen seyn möchten? Ein einfa=
und höheres Princip, als das Princip des Ganzen,
s nicht. Denn zwischen Potenz (δύναμις) und Wirk=
it (ἐνέργεια), könne man hier nicht unterscheiden, da
Unterscheidung auf das, was bloße Thätigkeit und
teriell sey, keine Anwendung finde. Aber auch von
olgenden Principien könne diese Unterscheidung nicht
, da man sich nicht denken könne, daß die eine In=
nz eine ruhende, die andere eine sich bewegende sey.
denn in Beziehung auf die Intelligenz Ruhe und
gung und Hervorgehen (προφορά) seyn soll, oder
tigkeit und dann wieder Wirkung? Die Intelligenz
mmer, wie sie sey. Ihre Thätigkeit sey eine imma=
(νοῦς ἀεὶ ὡσαύτως ἐν ἐνεργείᾳ κείμενος ἑστώσῃ),
Bewegung zu ihr und um sie komme schon der Seele
Auch die Vernunft (λόγος), die von ihr in die Seele
gehe, und die Seele intelligent mache, seze kein an=
Princip zwischen die Intelligenz und die Seele.
sowenig könne man von mehreren Intelligenzen deß=
n reden, weil die eine zwar Intelligenz, die andere
selbstbewußte Intelligenz sey (νοεῖ ὅτι νοεῖ). Plo=
zeigt im Folgenden, daß beides nicht getrennt werden
e, daß es zum Wesen der Intelligenz gehöre, ihrer
tigkeit sich bewußt zu seyn. Was aber den Logos be=
e, welchen man zwischen die Intelligenz und die Seele
, so beraube man die Seele der Intelligenz, wenn sie
Logos nicht von der Intelligenz, sondern von einem
dischen stehenden Princip empfangen haben soll. Sie
de ja dann nur ein Bild des Logos haben, und nicht
Logos selbst, und die Intelligenz nicht kennen, über=
pt nicht intelligent seyn. Deßwegen nun, sagt Plotin
2.), dürfe man nicht mehrere Principien annehmen, und
e überflüssige Vorstellungen mit ihnen verbinden, son=

dort ist, wenn sie es aber vergaß, wie konnte sie die Welt schaffen? Denn wie kann sie schöpferisch wirken, außer vermöge dessen, was sie dort gesehen hat? Hat sie aber mit dem Bewußtseyn dessen, was dort ist, schöpferisch gewirkt, so ist sie überhaupt nicht gefallen. Sie befindet sich nicht in einem Zustand der Verdunklung, sondern richtet sich vielmehr zu dem hin, was dort ist, um nicht dunkel zu sehen. Wie hätte sie denn, wenn ihr auch nur ein schwaches Bewußtseyn blieb, nicht zurückkehren sollen? Und was sollte sie von der Schöpfung der Welt für sich erwartet haben? Lächerlich ist doch zu sagen, sie habe die Welt geschaffen, damit sie geehrt würde. Man trägt dabei auf sie über, was bei denen stattfindet, die hier Bildnisse verfertigen. Wenn sie erst auf den Gedanken kam, die Welt zu schaffen, und das Schaffen nicht zu ihrer Natur gehört, wohl aber die Macht zu schaffen voraussezt, wie kann sie die Welt geschaffen haben? Wird sie sie nicht auch zerstören? Bereut sie schon jezt die Schöpfung, was zögert sie noch? Wenn sie sie aber noch nicht bereut, vielleicht weil sie schon daran gewöhnt, und durch die Länge der Zeit vertrauter mit ihr geworden ist, wenn sie erst die einzelnen Seelen abwarten will, so sollte sie sie doch nicht mehr zur Geburt zurückkehren lassen, da sie ja schon bei ihrer frühern Geburt die Uebel, die hier sind, erfahren haben, und deßwegen schon die Welt verlassen haben." — Die größte Absurdität, wenn man es anders eine Absurdität nennen könne, nennt Plotin (c. 10.) die Lehre der Gnostiker, daß die Seele, wie sie sagen, unterwärts gesunken sey, und eine gewisse Weisheit (σοφία τινά). „Es sey nun, daß sie sagen, die Seele habe den Anfang des Sinkens gemacht, oder eines solchen Sinkens Ursache sey die Weisheit gewesen, oder daß sie beide für Eins und dasselbe gehalten wissen wollen, so behaupten sie auch, die andern Seelen seyen mit herabgekommen, und

Handschriften gegeben wird. Neben der schon erwähnten: Gegen die Gnostiker, hat es auch diese: Gegen diejenigen, welche behaupten, böse sey der Weltbaumeister, und die Welt sey bös (πρὸς τοὺς κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον εἶναι λέγοντας). Die leztere ist demnach mit der erstern gleichbedeutend, und die Hauptfrage, um deren Untersuchung es dem Plotin, den Gnostikern gegenüber, zu thun ist, ist ebendadurch ausgedrükt. Die Hauptstelle, in welcher Plotin seine, der gnostischen entgegengesezte, Weltansicht ausspricht, ist c. 8.: „Fragt man, warum die Welt geschaffen ist, so kann man ebensogut fragen, warum die Seele ist, und warum sie der Weltschöpfer geschaffen hat? ' So können nur die fragen, die sich einen Anfang des Ewigen denken wollen, und wenn sie sich dann einbilden, der Weltschöpfer sey ein anderer geworden, glauben sie die Ursache der Weltschöpfung gefunden zu haben. Man muß sie daher belehren, wenn sie anders einer Belehrung fähig sind, wie es sich mit der Natur dieser Dinge verhält, damit sie aufhören, wie sie so sehr gewohnt sind, zu schmähen, was sie in Ehren halten und mit religiöser Scheue verehren sollten. Kann doch die Ordnung der Welt niemand mit Recht tadeln, da sie vor allem die Größe der intelligibeln Welt offenbart. Ihr Leben ist ein zusammenhängendes, ausdrukvolles, mannigfaltiges, überall verbreitetes, das eine unendliche Weisheit offenbart, wie sollte man sie nicht ein lebendiges und schönes Bild der intelligibeln Götter nennen? Wenn sie als Nachbild nicht dasselbe mit dem Urbild ist, so ist dieß ganz natürlich, sonst wäre sie ja nicht ein bloßes Nachbild. Daß sie aber ein ganz ungleichartiges Nachbild ist, ist eine Lüge. Denn nichts fehlt ihr, um so viel möglich ein schönes natürliches Bild zu seyn. Nothwendig muß es doch ein Nachbild geben, aber nicht in Folge einer Reflexion und künstlerischen Veranstaltung, sondern weil das Intelli-

nicht von dem, was hier ist, sondern, was hier ist, ist von der Seele abhängig, und so muß die Vernunft die Sache auf das erste Princip zurückführen. Soll aber die Materie die Ursache des Bösen seyn, so fragt sich, woher kommt die Materie? Sie sagen nemlich, die Seele die unterwärts sank, sah die schon vorhandene Finsterniß, und erleuchtete sie. Woher ist nun die Finsterniß entstanden? Wenn sie sagen, sie habe sie dadurch hervorgebracht, daß sie unterwärts sank, so war ja offenbar das noch nicht vorhanden, wohin sie hinabsank. Und nicht die Finsterniß ist die Ursache des Sinkens, sondern die Natur der Seele selbst, das heißt aber nichts anders, als auf die ursprüngliche Nothwendigkeit zurückgehen, so daß die Ursache im Ersten selbst liegt.“ — Wie diese Einwendungen die Ansicht, daß es überhaupt keine Schöpfung der Welt gebe, zu ihrer Voraussezung haben, werden wir später noch sehen.

Was endlich noch den vierten der obigen Puncte, das Verhältniß der Gnostiker zum Platonismus, und die Ansprüche und sittlichen Grundsäze, mit welchen sie im practischen Leben auftraten, betrifft, so geht schon aus dem Bisherigen hervor, wie vieles auch in dieser Beziehung Plotin an den Gnostikern zu tadeln fand. Weil sie von der alterthümlichen Weisheit der Griechen nichts verstehen, sagt Plotin (c. 6.) gegen den Pseudoplatonismus der Gnostiker, haben sie, um ihre eigene Secte zu constituiren, allerlei neues erfunden, das leere Gerede von παροικήσεις, ἀντίτυποι, μετάνοιαι. Was sie neues vorbringen, um eine eigene Philosophie aufzustellen, sey außerhalb der Wahrheit gesagt. Was sie von den Strafen und den Flüssen im Hades, von den Metensomatosen sagen, und die Vervielfältigung des Intelligibeln, wenn sie von dem Seyenden, von dem Nus, von dem andern Demiurg, von der Seele reden, sey aus dem im Timäus Gesagten genommen, aber sie haben den Plato nicht ver-

nden. Sie haben keinen Begriff von der Weltschöpfung, und dichten dem Plato viel Falsches an, und entstellen die Meinungen des Mannes, wie wenn nur sie die intelligible Natur erfaßt hätten, er aber und die andern seligen Männer nicht. — Stimmen sie mit ihm nicht zusammen, so mögen sie es ohne Neid sagen, und nicht dadurch, daß sie die Hellenen mit Hohn und Uebermuth behandeln, sich bei denen, die sie hören, zu empfehlen suchen. Was die Alten über die intelligibeln Dinge gesagt haben, sey viel besser und wissenschaftlicher vorgetragen, und werde von denen, die von dem unter der Menge umlaufenden Betruge nicht getäuscht seyen, erkannt werden. Was sie aber zu dem von jenen Erhaltenen hinzugesezt haben, sey Unpassendes. Sie bringen, indem sie ihnen widersprechen wollen, allerlei Entstehungen und Vernichtungen vor, tadeln das Weltall, machen aus der Gemeinschaft der Seele mit dem Körper einen Vorwurf, sezen den, der dieses All regiert, herab, identificiren den Demiurg mit der Seele, und schreiben der Seele dieselben leidensvollen Zustände zu, wie den particulären Seelen. — Wie das Verhältniß, in welches sich die Gnostiker zu Plato sezten, nach Plotin eine Folge ihrer Anmaaßung und Selbstüberschäzung war, so gehört diese überhaupt zu ihrem eigenthümlichen Character. In dieser Hinsicht bemerkt Plotin (c. 9.), indem er die gnostische Weltanklage durch Hinweisung auf eine, jedem nach seiner sittlichen Würdigkeit sein Loos bestimmende, Gerechtigkeit widerlegt, gegen die Gnostiker: Man müsse streben, so gut als möglich zu werden, und nicht glauben, daß man allein gut werden könne, denn so sey man gerade noch nicht gut. Man müsse glauben, daß auch andere Menschen gut werden können, daß die Dämonen gut sind, noch weit mehr aber die Götter, die in dieser Welt sind, und nach jener blicken, am meisten aber die Führer dieses Alls, und

dort ist, wenn sie es aber vergaß, wie konnte sie die Welt schaffen? Denn wie kann sie schöpferisch wirken, außer vermöge dessen, was sie dort gesehen hat? Hat sie aber mit dem Bewußtseyn dessen, was dort ist, schöpferisch gewirkt, so ist sie überhaupt nicht gefallen. Sie befindet sich nicht in einem Zustand der Verdunklung, sondern richtet sich vielmehr zu dem hin, was dort ist, um nicht dunkel zu sehen. Wie hätte sie denn, wenn ihr auch nur ein schwaches Bewußtseyn blieb, nicht zurükkehren sollen? Und was sollte sie von der Schöpfung der Welt für sich erwartet haben? Lächerlich ist doch zu sagen, sie habe die Welt geschaffen, damit sie geehrt würde. Man trägt dabei auf sie über, was bei denen stattfindet, die hier Bildnisse verfertigen. Wenn sie erst auf den Gedanken kam, die Welt zu schaffen, und das Schaffen nicht zu ihrer Natur gehört, wohl aber die Macht zu schaffen voraussezt, wie kann sie die Welt geschaffen haben? Wird sie sie nicht auch zerstören? Bereut sie schon jezt die Schöpfung, was zögert sie noch? Wenn sie sie aber noch nicht bereut, vielleicht weil sie schon daran gewöhnt, und durch die Länge der Zeit vertrauter mit ihr geworden ist, wenn sie erst die einzelnen Seelen abwarten will, so sollte sie sie doch nicht mehr zur Geburt zurükkehren lassen, da sie ja schon bei ihrer frühern Geburt die Uebel, die hier sind, erfahren haben, und deßwegen schon die Welt verlassen haben." — Die größte Absurdität, wenn man es anders eine Absurdität nennen könne, nennt Plotin (c. 10.) die Lehre der Gnostiker, daß die Seele, wie sie sagen, unterwärts gesunken sey, und eine gewisse Weisheit (σοφία τινά). „Es sey nun, daß sie sagen, die Seele habe den Anfang des Sinkens gemacht, oder eines solchen Sinkens Ursache sey die Weisheit gewesen, oder daß sie beide für Eins und dasselbe gehalten wissen wollen, so behaupten sie auch, die andern Seelen seyen mit herabgekommen, und

en Glieder der Weisheit, und gehen in Körper ein,
e in die der Menschen. Von jener Seele aber, um de-
i willen sie diese herabkommen lassen, sagen sie auch
eder, sie sey nicht herabgekommen, denn sie sey nicht
terwärts gesunken, sondern habe nur einen Lichtstrahl
das Dunkel fallen lassen, woraus ein Bild in der Ma-
ie entstanden sey. Und indem sie nun hier ein Bild
s dem Bilde entstehen lassen, durch die Materie, oder
e materielle Qualität (δι᾽ ὕλης, ἢ ὑλότητος), oder,
e sie es sonst nennen, indem sie bald dieß, bald jenes
ien, und sich vieler anderer Namen zur Verdunklung
sen, was sie sagen, bedienen, bringen sie so ihren so-
nannten Demiurg hervor, von welchem sie, als einem
i der Mutter abgefallenen, wie sie ihn darstellen, die
elt ableiten, als das äusserste Nachbild. Wenn sie nun
ht herabkam, sondern das Dunkel erleuchtete, wie kann
t Recht gesagt werden, daß sie herabgesunken sey? Floß
n ihr etwas aus, wie ein Licht, so kann man nicht sa-
i, sie sey herabgesunken, es müßte denn nur etwas un-
i gelegen seyn, welchem sie sich örtlich näherte, um es
der Nähe zu erleuchten. Wenn sie aber, bei sich blei-
nd, Licht verbreitete, ohne etwas besonderes zu thun,
irum ging das Licht nur von ihr aus, und nicht von
mjenigen, was mächtiger als sie ist? — Untersucht man
e Erleuchtung der Finsterniß durch das Licht, so werden
die wahren Ursachen der Welt eingestehen müssen. Denn
)zu diese Erleuchtung, wenn sie nicht schlechthin noth-
endig war? Die Nothwendigkeit ist entweder eine na-
rliche, oder widernatürliche. Ist sie eine natürliche, so
uß sie immer gewesen seyn, ist sie gegen die Natur, so
ird das Widernatürliche in dem Uebersinnlichen seinen
rund haben, und das Böse war schon vor dieser Welt,
id nicht die Welt ist die Ursache des Bösen, sondern
as hier ist, ist von dort abhängig, und die Seele ist

keit des Lebens dem Gelächter preisgegeben, damit i[llegible]
nichts gutes mehr zu seyn scheine. Sie hat die Sittl[ich-]
keit aufgehoben, und die den Sitten eingepflanzte G[e-]
rechtigkeit, die durch Vernunft und Uebung zur Vollend[ung]
kommt, und überhaupt alles, wodurch der Mensch tugen[d-]
haft wird, so daß ihnen nichts bleibt, als die Lust und
eigenes Selbst, und ihre Abgezogenheit von der Gemei[n-]
schaft mit andern Menschen, und die Rüksicht auf den [blo-]
ßen Nuzen, wenn nicht etwa einer von Natur besser
als diese Lehre. Denn was man sonst für schön und
gilt, gilt ihnen nicht dafür, sondern etwas anderes, [wel-]
chem sie nachstreben. Und doch sollten sie als Wissende [nach]
jenem streben, und in ihrem Streben dieses erste, das
der göttlichen Natur kommt, im rechten Stand zu erha[lten]
suchen. Denn gut ist, auf die göttliche Natur zu [schau-]
ten, wer aber an der, die körperliche Lust verachten[den]
Tugend keinen Theil hat, auf den kann auch das [gött-]
liche durchaus keinen Eindruk machen. Den Beweis
von geben sie selbst dadurch, daß von Tugend bei
gar nicht die Rede ist; die Lehre von der Tugend
bei ihnen ganz, und sie sagen weder, was sie ist,
wie viel zu ihr gehört, noch wie viel schönes in den
ren der Alten hierüber enthalten ist, aus denen m[an]
schöpfen und erwerben kann, noch wie die Seele g[eheilt]
und gereinigt wird. Denn nicht das Sagen: „S[chaue]
auf Gott (βλέπε πρὸς θεόν)“, kann etwas Er[spieß-]
liches bewirken, wenn du nicht lehrest, wie du denn
schauen willst. Denn, was hindert, könnte einer [auf Gott]
zu schauen, und doch keiner Lust sich zu enthalten,
den Zorn nicht zu bändigen, im Gedächtniß zu be[halten]
den Namen Gott, aber gefangen von allen Leidensch[aften,]
nicht versuchend, eine derselben auszustoßen? Nei[n,]
Tugend, die zur Vollendung vorwärts schreitet, und
mit Besonnenheit in die Seele einwohnt, zeigt uns G[ott]

nde so, wie wenn zwei dasselbe schöne Haus bewohnten, der eine aber die Einrichtung und den Baumeister tadelte, nichts desto weniger jedoch in demselben bliebe, der andere aber nicht tadelte, sondern behauptete, daß der Baumeister alles mit der größten Kunst gemacht habe, und die Zeit abwartete, wo er es zu verlassen hat, weil er nun keine Wohnung mehr nöthig hat. Jener erstere aber würde weiser, und zum Verlassen bereitwilliger zu seyn glauben, weil er zu sagen weiß, daß die Wände des Hauses aus leblosen Steinen und Balken bestehen, und daß ihm so vieles fehlt, die wahre Wohnung zu seyn, ohne zu bedenken, daß den Unterschied das Nichtertragen des Nothwendigen ausmacht, da ja doch auch der nicht mit Unmuth hinweggehen wird, der die Schönheit der Steine mit Ruhe liebt. So lange man einen Körper hat, muß man in den Häusern bleiben, die von der lieben Schwester Seele bereitet worden sind, die Macht genug hat, ohne Mühe schöpferisch zu wirken." — Welchen nachtheiligen Einfluß auf das sittliche Leben die gnostische Weltansicht habe, rügt Plotin in den ernsten Worten (c. 15.): „Am wenigsten dürfen wir vergessen, welchen Einfluß diese Reden auf die Seelen derer haben, die sie hören, und sich durch sie zur Verachtung der Welt und alles dessen, was in der Welt ist, bewegen lassen. Es gibt eine doppelte Ansicht über das höchste Gut. Die eine sezt es in die körperliche Lust, die andere in das Schöne und in die Tugend, bei welcher das Streben von Gott ausgeht, und zu Gott zurückführt. Epikur konnte, nachdem er die Vorsehung aufgehoben hatte, nichts übrig bleiben, als die Vorschrift, der Lust und dem Vergnügen zu folgen. Die Lehre dieser (der Gnostiker) aber tadelt mit noch jugendlicherem Uebermuth den Herrn der Vorsehung, und die Vorsehung selbst. Sie hat alle Gesetze, die hier gelten sollen, in Unehre gebracht, und die zu jeder Zeit anerkannte Tugend und Sittlich-

zusammengestellt, um zu erweisen, daß das Buch un
und neu sey, geschmiedet von denen, die die Häresie
Stande gebracht, um glauben zu machen, es seyen
alten Zoroastres Lehren, die sie selber sich vorgenom
in Achtung zu bringen.“ Diese Stelle scheint allerdi
beim ersten Anblik ein nicht unwillkommenes Licht zu
ben, weßwegen Creuzer in der genannten Abhandlung
hauptsächlich auch mit dieser Stelle beschäftigt hat. Cr
zer glaubt in der für die Geschichte der Philosophie und
christlichen Kirche so wichtigen Erzählung, die sie enth
befriedigenden Aufschluß über die Frage zu finden, we
Bewegungsgründe den Plotin zur Abfassung dieses B
bestimmt, und was den Porphyrius berechtigte, dems
den Titel: „Gegen die Gnostiker,“ zu geben. Di
gute Meinung von dieser Stelle kann ich aus dem ein
chen Grunde nicht theilen, weil ich, solange wir mit Cre
zer selbst unsere völlige Unwissenheit über alle hier vorkom
mende Namen gestehen müssen, nicht sehe, welche befrie
digende Auskunft sie uns geben kann. Das einzige Datum
das wir mit Sicherheit aus ihr erheben können, ist nur dies
daß die sogenannten zoroastrischen Offenbarungen von G
sten in Umlauf gebracht, von den Neuplatonikern
wegen ihrer mit der neuplatonischen Philosophie unve
lichen Tendenz, als unächt verworfen und nachgewiesen
den. Aber gerade von diesem Datum läßt sich keine An
dung auf die plotinische Schrift machen, da in ihr n
sich findet, was darauf bezogen werden könnte. Ja da
gene der von Porphyrius gegebenen Notiz besteht
mehr eben darin, daß sie uns nicht nur die gewün
Auskunft nicht gibt, sondern sogar in der Benüzung
weit näher liegenden Data, die uns die Vergleichung
plotinischen Schrift mit den Berichten der Kirchenle
über die Gnostiker darbietet, irre machen zu wollen sch
indem wir nun nicht wissen, wie sich dieses Bekannt

m Unbekannten verhält. Zwar hat Creuzer, um die Porphyr gegebene Notiz nun doch einmal so viel mög- benützen, aus der Erwähnung zoroastrischer Offen- gen, womit sich nach seiner Versicherung jene Secti- welche die plotinische Polemik veranlaßten, getragen n, den unwidersprechlichen Schluß ziehen zu dürfen aubt, daß Porphyrius, obschon er in seiner Erzählung Manichäer nicht ausdrücklich nennt, unter den Gnosti- n auch die Anhänger des Manes mitbegriffen habe. eß beurkunde die Abschwörungsformel, in welcher die r katholischen Kirche über- oder zurücktretenden Manichäer jenigen, welche den Zaradas (Zoroaster) und Budas, o Christus und Manichäos, und die Sonne ein und elbige Wesen nennen, verfluchen mußten. Die hier so- eich sich entgegenstellende Einwendung, wie doch Plotin, er schon im Jahr 270 gestorben, gegen die erst gegen das ahr 280 aufgetretenen Manichäer schreiben konnte, wird urch die Bemerkung beseitigt, die Lehren, die man Mani- äismus nannte, seyen ja schon vor Plotin's Auftreten römischen Reiche verbreitet gewesen. Es sey nicht wahr- heinlich, daß der so verbreitete Platonismus mit dem anichäismus unvermischt geblieben, zumal in Alexan- a, wo die platonische Philosophie um diese Zeit in ihrer en Entwiklung alle Geister in Bewegung gesezt habe.) hören wir ja bestimmt, daß der Vorläufer des Ma- Scythianus, in Alexandria wohnte, und die Schriften stoteles gelesen hatte. Wer sich aber um Aristoteles erte, wie sollte der doch mit Plato ganz unbekannt n seyn? So scheinbar aber diese Combinationen wenig kann ich sie für historisch begründet halten. enig auf Scythianus, den Vorläufer Mani's, als storische Person zu bauen sey, habe ich an einem Orte ausführlich dargethan[3]). Schon damit fällt

) Manich. Rel. syst. S. 459. f.

die Voraussezung eines vormanichäischen Manichä
von welchem schon Plotin Kenntniß gehabt habe.
Schrift Plotins enthält aber überdieß selbst einige
male, die deutlich genug gegen die Voraussezung sp
er habe bei den Gegnern, die er bestreitet, insbe
auch an die Manichäer gedacht. Die Manichäer
allerdings Naturfeinde, wie Plotin seine Gegner sc
aber sie waren es nicht durchaus. Ihr Dualismu
überall in der sichtbaren Natur Gutes und Böses g
seyn, und am wenigsten bezog sich ihre Naturfei
auf die Sonne, die ihnen vielmehr der Siz und da
bol des Lichtgeistes Christus war (weßwegen in de
angeführten Formeln Zaradas, Budas, Christus,
chäos und die Sonne ein und dasselbe Wesen gena
den) Aber eben die Sonne nennt Plotin in sein
mit wiederholt so, daß die Naturverachtung seiner
sich auch auf sie erstrekt haben muß[4]). Wollte m

4) Vgl. c. 4. 5: „Welche andere Sonne gibt es b
und vor dieser sichtbaren? Ist es nicht ungereimt
die einen Körper haben, wie die Menschen, und
und Affecte, von ihrer Macht nicht gering denken,
das Vermögen zuschreiben, das Intelligible zu
von der Sonne aber nicht zugeben wollen, daß
steht, und Leiden und Veränderungen weniger un
ist, und einen bessern Verstand hat als wir?" C. 1
können sie auch die Schlechtesten als Brüder begr
Sonne aber, und die Himmlischen, Brüder zu ne
unrecht halten?" Alles dieß konnte manichäischen
nicht entgegengehalten werden, vollkommen aber pa
die Marcioniten, welchen auch Tertullian c. Ma
entgegnet: *unicus sol est, o homo, qui mund
temperat, et quando non putas, optimus et
cum tibi acrior et infestior, vel etiam sordid
corruptior, rationi tamen suae par est. Eam t*

on geschehene Verbindung des Manichäismus
nismus voraussezen, der Manichäismus paßt
zu der Farbe, die Plotin den von ihm bestrit-
1 gibt. Zieht man sich aber zulezt aus den
en, in die man sich auf diesem Wege verwi-
Bemerkung zurük, die Creuzer (a. a. O. S.
n Worten macht: „auf Namen kommt es
md will man lieber von einem gnostischen Dua-
als vom Manichäismus, so habe ich nichts
ist dieß zwar allerdings der einzige Ausweg,
bleibt, es ist aber ebendamit zugleich zugege-
1 den festen Punct, von welchem man aus-
en glaubte, als einen unhaltbaren wieder auf-
enöthigt sah. In der That erscheint uns die
ıs gegebene Notiz, wir mögen sie betrachten,
ı, als eine völlig unbrauchbare, und sie kann
ltnissen hervorgegangen seyn, die dem Por-
her lagen, als dem Plotin. Es kann kein
er seyn, daß Plotin keine andere Gnostiker
dieselben, die uns aus den Schriften der
wohl bekannt sind. Die Nachrichten, die
iber die Lehren der Gnostiker finden, sezen
h in Stand, uns die plotinische Polemik zu
t ohne daß wir den dem Plotin noch ferne
ıes zu Hülfe zu rufen nöthig haben. Um
ıer nachzuweisen, müssen wir auch hier zwi-
tischen Weltansicht überhaupt, und einzelnen
ikern aufgestellten Lehren und Vorstellungen
da sich sogleich die Bemerkung aufdringt,
3, was Plotin gegen die Gnostiker geltend
ie verschiedenen Hauptparteien derselben auf

---

*s vales, jam nec illius alterius solis, si qui
lios sustinere potuisses, utique majoris.*

gleiche Weise seine Anwendung findet. Was Plotin hier die gnostische Weltansicht überhaupt, wie sie die zweite dem Buche gegebene Ueberschrift: κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου, καὶ τὸν κόσμον εἶναι, bezeichnet, bemerkt, gilt in gewissem Sinne von jedem, zur ersten und zweiten Classe gehörenden gnostischen System, da die Trennung des Weltschöpfers von dem höchsten Gott, und der zwischen beiden angenommene große Unterschied, den erstern zu einem höchst unvollkommenen, der Idee des an sich Guten unfähigen Wesen macht, aber doch trifft dieser Vorwurf gerade dasjenige System, das Plotin sonst vor Augen hat, das valentinianische, am wenigsten, und seine Polemik müßte, wenn sie blos diesem System gälte, in mancher Stelle weit milder lauten. Mit weit größerem Recht kann jenes λέγειν, κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου, καὶ τὸν κόσμον εἶναι, oder jenes κατατρέχειν τῆς πλάσεως καὶ κακίζειν τὸ σῶμα, wie Clemens von Alexandrien (Strom. IV, 26.) dieselbe gnostische Weltansicht bezeichnet, von den Systemen der Ophiten, des Basilides und Saturnin gesagt werden, warum soll aber Plotin bei diesem Hauptvorwurfe nicht ganz besonders auch das marcionitische System vor Augen gehabt haben? Durch kein anderes System wurde die dualistische Weltansicht so allgemein verbreitet, als durch das marcionitische, in keinem trat sie so characteristisch und schroff hervor, und wenn die Wahrscheinlichkeit der Berücksichtigung des einen oder andern Systems auch mit Rücksicht auf die äussern Verhältnisse zu bestimmen ist, welches andere System konnte dem in Rom lebenden neuplatonischen Philosophen näher liegen, als eben das marcionitische, das, wie das valentinianische, in Rom seine zahlreichsten Anhänger hatte? Wirklich finden sich daher auch bei Plotin, wie wir voraus mit Recht erwarten, einige Stellen, die nicht nur am natürlichsten auf das marcionitische System bezogen werden, sondern sogar auf kein an-

...s ebenso bezogen werden können. Wenn Plotin, wie seinen Gegnern so oft schuldgibt, von einem *καταφρονεῖν κόσμου, καὶ θεῶν, τῶν ἐν αὐτῷ, καὶ τῶν ἄλλων καλῶν* (c. 16.), von einem *λοιδορεῖν τούτοις* (c. 17.), von einem *φεύγειν τὸ σῶμα πόῤῥωθεν μισοῦντας* (c. 16.), einem *μισεῖν τὴν τοῦ σώματος φύσιν* (c. 17.) spricht, von ihnen sagt, sie seyen *μεμφόμενοι τῷδε τῷ παντὶ, καὶ τὴν πρὸς τὸ σῶμα κοινωνίαν τῇ ψυχῇ αἰτιώμενοι, καὶ τὸν διοικοῦντα τόδε τὸ πᾶν ψέγοντες* (c. 6.), von ihrer Lehre: *ὁ λόγος οὗτος ἔτι νεανικώτερον τόν τε προνοίας κύριον, καὶ αὐτὴν τὴν πρόνοιαν μεμψάμενος* (c. 15.), auf welches System passen alle diese Bezeichnungen besser, als auf das marcionitische, wie genau stimmen sie mit den Ausdrüken zusammen, die namentlich Tertullian von demselben gebraucht? Was in der zulezt genannten Stelle (c. 15.) weiter folgt: *καὶ πάντας τοὺς νόμους τοὺς ἐνταῦθα ἀτιμάσας* (*ὁ λόγος οὗτος*) *καὶ τὴν ἀρετὴν τὴν ἐκ παντὸς τοῦ χρόνου ἀνευρημένην, τό τε σωφρονεῖν, τοῦτο ἐν γέλωτι θέμενος, ἵνα μηδὲν καλὸν ἐνταῦθα δὴ ὀφθείη ὕπαρχον, ἀνεῖλε τό τε σωφρονεῖν, καὶ τὴν ἐν τοῖς ἤθεσι σύμφυτον δικαιοσύνην, τὴν τελουμένην ἐκ λόγου καὶ ἀσκήσεως*, bezieht sich zwar nach dem Zusammenhang zunächst auf solche Gnostiker, die aus dem gnostischen Antinomismus einen moralischen Indifferentismus (das *δεῖν παραχρῆσθαι τῇ σαρκὶ*, Clem. Strom III, 1.) ableiteten, aber es kann dabei (wie Plotin überhaupt die verwandten Erscheinungen soviel möglich zusammenfaßt), zugleich auch an den marcionitischen Antinomismus, und an die demselben eigene Geringschäzung der *δικαιοσύνη* gedacht werden. Insbesondere möchte auch in der Stelle (c. 4.): *ποτὲ δὲ καὶ φθερεῖ αὐτόν; εἰ γὰρ μετέγνω, τί ἀναμένει;* eine Beziehung auf die Lehre Marcions, wie sie wenigstens von einigen seiner Schüler modificirt wurde, kaum zu ver-

gegenübertretenden Bilder ihres eigenen Wesens. In die Reihe dieser Zustände gehört auch die *μετάνοια*, von welcher Plotin spricht. Sie scheint mir nichts anders zu seyn, als derselbe Zustand, welcher bei Irenäus *ἐπιστροφὴ* genannt wird. Nachdem Irenäus von der *λύπη*, dem *φόβος*, der *ἀπορία*, der *ἄγνοια* der gefallenen Sophia gesprochen hat, sezt er hinzu (l. 4, 1.): *ἐπισυμβεβηκέναι δὲ αὐτῇ καὶ ἑτέραν διάθεσιν τὴν τῆς ἐπιστροφῆς ἐπὶ τὸν ζωοποιήσαντα*[6]). Von *μετάνοιαι* in der Mehrheit konnte Plotin um so mehr reden, da derselbe Zustand der *ἐπιστροφὴ* auch der obern Sophia zugeschrieben wurde (Iren. l. 2, 3.). Unverkennbar valentinianisch ist ohnedieß, was Plotin (c. 4.) von einer *πτερορρυήσασα ψυχὴ* sagt, einem von ihr begangenen *σφάλμα*, einem *ἐπιλελῆσθαι τῶν ἐκεῖ*, und besonders (c. 10.) von einem *νεῦσαι κάτω ψυχὴν, καὶ σοφίαν τινὰ*, und von den mit ihr herabgekommenen *ἄλλαι ψυχαὶ*, als *μέλη τῆς σοφίας*, und von dem *δημιουργὸς*, welcher, als *εἴδωλον εἰδώλου*, als Abbild der Sophia-Achamoth, die selbst ein Bild der höhern Sophia ist, und als *ἀποστὰς τῆς μητρὸς, ἐπ' ἔσχατα εἰδώλων* die Welt schuf, und (c. 11.) von einem *ἐννόημα*, wovon die Gnostiker reden, was offenbar nichts anderes als die *ἐνθύμησις* der Valentinianer ist, und (c. 12.) von der *μήτηρ*, die sie dem *εἴδωλον* geben, und die selbst nur ein *εἴδωλον ὑλικὸν* sey. Auch das *ἀναμένειν τὰς καθ' ἕκαστον ψυχὰς* (c. 4.), oder die Lehre, daß die Welt solange daure, bis alle pneumatische Seelen aus der Welt in das Pleroma

6) Man vgl. auch das vorangehende: *ἐπὶ ζήτησιν ὁρμῆσαι (αὐτὴν) τοῦ καταλιπόντος αὐτὴν φωτὸς*, und das nachfolgende §. 5.: *διοδεύσασαν οὖν πᾶν πάθος τὴν μητέρα αὐτῶν, καὶ μόγις ὑπερκύψασαν ἐπὶ ἱκεσίαν τοῦ καταλιπόντος αὐτὴν φωτός.*

gelangt wären, hat Creuzer S. 369. mit Recht als valentinianisch bezeichnet. Sehr bestimmt weist Plotin (c. 4.), wo die gnostische Erklärung von der Entstehung der Welt bestritten, und unter anderem bemerkt wird: *τί γὰρ ἂν ἑαυτῇ καὶ ἐλογίζετο γενέσθαι ἐκ τοῦ κοσμοποιῆσαι* (*ἡ ψυχή*); *γελοῖον γὰρ τὸ ἵνα τιμῷτο* (vergl. c. 10. *πῶς ἂν τὸ ἵνα τιμῷτο;*), in diesen leztern Worten auf eine bekannte Ansicht der bestrittenen Gegner zurük. Mit Recht hat Heigl (a. a. O. S. 57.) die oben (S. 146.) angeführte valentinische Stelle (*τίς οὖν αἰτία τῆς εἰκόνος; μεγαλωσύνη τοῦ προσώπου, παρεσχημένου τῷ ζωγράφῳ τὸν τύπον, ἵνα τιμηθῇ δι' ὀνόματος αὐτοῦ*) verglichen. Auch sonst finden wir wiederholt den Gnostikern die Ansicht beigelegt, die sichtbare Welt sey zur Ehre und Verherrlichung der unsichtbaren geschaffen worden. Man vgl. Irenäus I. 1, 2. (*τοὺς αἰῶνας, εἰς δόξαν τοῦ πατρὸς προβεβλημένους, βουληθέντας καὶ αὐτοὺς διὰ τοῦ ἰδίου δοξάσαι τὸν πατέρα, προβαλεῖν προβολὰς ἐν συζυγίᾳ*) 5, 2. (*τὴν ἐνθύμησιν βουληθεῖσαν εἰς τιμὴν τῶν αἰώνων τὰ πάντα ποιῆσαι, εἰκόνας λέγουσι πεποιηκέναι αὐτῶν*) II. 6, 3. (*esse imagines eorum, quae intra Pleroma sunt, latenter Salvatore operato, sic fieri in honorem eorum, qui sursum sunt.*) 7, 1. (*ignorante demiurgo universa, Salvatorem dicunt honorasse Pleroma in conditione* [bei der Schöpfung] *per Matrem similitudines et imagines eorum, quae sursum sunt, emittentem*). Epiphanius Haer. XXXI, 5. (*οὗτοι* [die höchsten männlichen Aeonen] *τὴν προσωνυμίαν εἰς τὴν δόξαν τοῦ πάντα περιέχοντος ἐποιήσαντο*). Was endlich, um dieß noch zu erwähnen, die von Plotin ziemlich ausführlich widerlegte gnostische Vorstellung betrifft, daß die Seele nicht sowohl selbst herabgekommen, als vielmehr nur einen, das Dunkel erhellenden Lichtstrahl habe herabfallen lassen, so kann dieß wohl nur auf die Einwirkung bezogen werden, die die Va-

gegenübertretenden Bilder ihres eigenen Wesens. In die Reihe dieser Zustände gehört auch die *μετάνοια*, von welcher Plotin spricht. Sie scheint mir nichts anders zu seyn, als derselbe Zustand, welcher bei Irenäus *ἐπιστροφὴ* genannt wird. Nachdem Irenäus von der *λύπη*, dem *φόβος*, der *ἀπορία*, der *ἄγνοια* der gefallenen Sophia gesprochen hat, sezt er hinzu (l. 4, 1.): *ἐπισυμβεβηκέναι δὲ αὐτῇ καὶ ἑτέραν διάθεσιν τὴν τῆς ἐπιστοφῆς ἐπὶ τὸν ζωοποιήσαντα*[6]. Von *μετάνοιαι* in der Mehrheit konnte Plotin um so mehr reden, da derselbe Zustand der *ἐπιστροφὴ* auch der obern Sophia zugeschrieben wurde (Iren. l. 2, 3.). Unverkennbar valentinianisch ist ohnedieß, was Plotin (c. 4.) von einer *πτεροῤῥυήσασα ψυχὴ* sagt, einem von ihr begangenen *σφάλμα*, einem *ἐπιλελῆσθαι τῶν ἐκεῖ*, und besonders (c. 10.) von einem *νεῦσαι κάτω ψυχὴν, καὶ σοφίαν τινὰ*, und von den mit ihr herabgekommenen *ἄλλαι ψυχαὶ*, als *μέλη τῆς σοφίας*, und von dem *δημιουργὸς*, welcher, als *εἴδωλον εἰδώλου*, als Abbild der Sophia-Achamoth, die selbst ein Bild der höhern Sophia ist, und als *ἀποστὰς τῆς μητρὸς, ἐπ᾽ ἔσχατα εἰδώλων* die Welt schuf, und (c. 11.) von einem *ἐννόημα*, wovon die Gnostiker reden, was offenbar nichts anderes als die *ἐνθύμησις* der Valentinianer ist, und (c. 12.) von der *μήτηρ*, die sie dem *εἴδωλον* geben, und die selbst nur ein *εἴδωλον ὑλικὸν* sey. Auch das *ἀναμένειν τὰς καθ᾽ ἕκαστον ψυχὰς* (c. 4.), oder die Lehre, daß die Welt solange daure, bis alle pneumatische Seelen aus der Welt in das Pleroma

---

6) Man vgl. auch das vorangehende: *ἐπὶ ζήτησιν ὁρμῆσαι (αὐτὴν) τοῦ καταλιπόντος αὐτὴν φωτὸς*, und das nachfolgende §. 5.: *διοδεύσασαν οὖν πᾶν πάθος τὴν μητέρα αὐτῶν, καὶ μόγις ὑπερκύψασαν ἐπὶ ἱκεσίαν τοῦ καταλιπόντος αὐτὴν φωτός.*

gelangt wären, hat Creuzer S. 369. mit Recht als valentinianisch bezeichnet. Sehr bestimmt weist Plotin (c. 4.), wo die gnostische Erklärung von der Entstehung der Welt bestritten, und unter anderem bemerkt wird: *τί γὰρ ἂν ἑαυτῇ καὶ ἐλογίζετο γενέσθαι ἐκ τοῦ κοσμοποιῆσαι (ἡ ψυχή); γελοῖον γὰρ τὸ ἵνα τιμῷτο* (vergl. c. 10. *πῶς ἂν τὸ ἵνα τιμῷτο;*), in diesen leztern Worten auf eine bekannte Ansicht der bestrittenen Gegner zurück. Mit Recht hat Heigl (a. a. O. S. 57.) die oben (S. 146.) angeführte valentinische Stelle (*τίς οὖν αἰτία τῆς εἰκόνος; μεγαλωσύνη τοῦ προσώπου, παρεσχημένου τῷ ζωγράφῳ τὸν τύπον, ἵνα τιμηθῇ δι' ὀνόματος αὐτοῦ*) verglichen. Auch sonst finden wir wiederholt den Gnostikern die Ansicht beigelegt, die sichtbare Welt sey zur Ehre und Verherrlichung der unsichtbaren geschaffen worden. Man vgl. Irenäus I. 1, 2. (*τοὺς αἰῶνας, εἰς δόξαν τοῦ πατρὸς προβεβλημένους, βουληθέντας καὶ αὐτοὺς διὰ τοῦ ἰδίου δοξάσαι τὸν πατέρα, προβαλεῖν προβολὰς ἐν συζυγίᾳ*) 5, 2. (*τὴν ἐνθύμησιν βουληθεῖσαν εἰς τιμὴν τῶν αἰώνων τὰ πάντα ποιῆσαι, εἰκόνας λέγουσι πεποιηκέναι αὐτῶν*) II. 6, 3. (*esse imagines eorum, quae intra Pleroma sunt, latenter Salvatore operato, sic fieri in honorem eorum, qui sursum sunt.*) 7, 1. (*ignorante demiurgo universa, Salvatorem dicunt honorasse Pleroma in conditione* [bei der Schöpfung] *per Matrem similitudines et imagines eorum, quae sursum sunt, emittentem*). Epiphanius Haer. XXXI, 5. (*οὗτοι* [die höchsten männlichen Aeonen] *τὴν προσωνυμίαν εἰς τὴν δόξαν τοῦ πάντα περιέχοντος ἐποιήσαντο*). Was endlich, um dieß noch zu erwähnen, die von Plotin ziemlich ausführlich widerlegte gnostische Vorstellung betrifft, daß die Seele nicht sowohl selbst herabgekommen, als vielmehr nur einen, das Dunkel erhellenden Lichtstrahl habe herabfallen lassen, so kann dieß wohl nur auf die Einwirkung bezogen werden, die die Va-

zeigt worden, daß die Verschiedenheit in manchen Puncten nicht für so bedeutend und wesentlich gehalten werden kann, als beim ersten Anblik zu seyn scheint, und je entschiedener gerade das von Plotin zum Hauptgegenstand der Polemik gemachte gnostische System, das valentinianische, ein platonisches Element in sich hat, desto mehr kommt darauf an, sowohl das Gemeinsame als das Divergirende genau ins Auge zu fassen. Gehen wir auf die ursprüngliche platonische Grundanschauung zurük, so ist es die Ansicht, daß sich die intelligible Welt zur sinnlichen, wie das Urbild zum Nachbild verhält. Hier sehen wir noch die beiden Gegner, Plotin und Valentin, auf demselben Grund und Boden stehen, aber hier liegt dann auch schon der Divergenzpunct, welcher beide Theile immer weiter von einander trennt. Es ist der Begriff des Bildes, um welchen es sich handelt. Das Bild hat zwei Seiten, nach welchen es betrachtet werden kann, eine positive und negative. Es ist als Bild mit dem Urbild Eins, aber auch wieder als bloßes Bild etwas anderes und vom Urbild verschiedenes. Diese einfache Unterscheidung enthält den Schlüssel zur genetischen Erklärung der ganzen Differenz, die zwischen Plotin und Valentin über das Verhältniß von Gott und Welt stattfindet, indem Plotin die Welt Gott so viel möglich gleichzustellen sucht, während dagegen Valentin, und noch mehr die übrigen hieher gehörenden Gnostiker alles thun, um die Welt von Gott durch die weiteste Kluft zu trennen. Wie sie dieß thun, darf hier nicht erst weiter entwikelt werden. Die Hauptlehren der gnostischen Systeme von der durch die Sophia in das Pleroma gebrachten Disharmonie, von dem Fall und den Leiden der Sophia-Achamoth, von dem so tief unter der höhern Welt stehenden Demiurg, ferner von der Materie, als einem selbstständigen Princip, und der in ihr herrschenden Macht des Bösen, der ganze gnostische Dualismus, und was zu demselben gehört, alle diese Leh-

n haben die gemeinsame Tendenz, die Welt von Gott so l möglich zu trennen, und das negative Verhältniß, in lches die Welt zu Gott zu sezen ist, in seiner ganzen Strenge rchzuführen. Ist die geschaffene sinnliche Welt gleichohl noch ein Bild der intelligibeln Welt zu nennen, wie nigstens Valentin sie betrachten mußte, so ist sie doch r ein solches Bild, in welchem die Unähnlichkeit zwischen bild und Nachbild in ihrer ganzen Weite hervortritt. n dieser Ansicht schon in ihrem Princip entgegenzutreten, llte sich Plotin sogleich auf einen Standpunct, auf welem die Einheit des Bildes mit dem Urbild soviel möglich stgehalten werden sollte [8]). Nur soweit soll eine Verhiedenheit zwischen Urbild und Nachbild seyn, als beide iseinandergehen müssen, damit überhaupt nicht blos Eins, ndern auch ein Anderes, ein Zweites neben dem Ersten , weßwegen Plotin immer wieder darauf zurükkommt, e Schönheit, die Ordnung und das göttliche Gepräge s Universums ebensosehr zu bewundern [9]), als die Gnostir die ganze sichtbare Schöpfung geringschäzten und verhteten. Hieraus erhellt dann auch, wie wenig Plotin icht blos mit der eigentlich dualistischen Lehre der gnostihen Systeme, sondern auch mit allen denjenigen, die das niversum einer zeitlichen Veränderung unterwarfen, die Welt entstehen und vergehen ließen, einverstanden seyn

---

8) Die Grundansicht, von welcher er ausgeht, könnte nicht bestimmter und bezeichnender ausgesprochen seyn, als in folgender Stelle (c. 8.): πῶς οὐκ ἄν τις ἄγαλμα ἐναργὲς καὶ καλὸν τῶν νοητῶν θεῶν εἴποι (τοῦ παντὸς τὴν διοίκησιν); εἰ δὲ, μιμούμενον, μὴ ἔστιν ἐκεῖνο, αὐτὸ τοῦτο κατὰ φύσιν ἔχει· οὐ γὰρ ἦν ἔτι μιμούμενον· τὸ δὲ ἀνομοίως μεμιμῆσθαι, ψεῦδος· οὐδὲν γὰρ παραλέλειπται οἷς οἷόν τε ἦν καλὴν εἰκόνα φυσικὴν ἔχειν.

9) Τίς ἂν ἔγενετο ἄλλη καλλίων εἰκὼν ἐκείνου; c. 4.

konnte. Daß die Gnostiker ein demiurgisches Princip annehmen, das erst dadurch demiurgisch thätig seyn konnte, daß es selbst ein anderes wurde (*οἴονται τραπέντα ἔκ τινος εἴς τι καὶ μεταβαλόντα αἴτιον τῆς δημιουργίας γεγονέναι* c. 8.), daß sie von Entstehungen und Vernichtungen reden (*ἐναντιοῦσθαι θέλουσι, γενέσεις καὶ φθορὰς εἰσάγοντες παντελεῖς* c. 6.), wird mit besonderem Nachdruk gegen sie geltend gemacht. So wesentlich daher den gnostischen Systemen die Lehre von einem Fall der Seele und einem mit demselben gesezten Weltanfang ist, so nothwendig ist in der plotinischen Ansicht die Idee der Ewigkeit der Welt begründet [10]). Nach einem Grund und Anfang der Schöpfung darf man nicht fragen (c. 8.). Die Welt hat keinen Anfang genommen, und nimmt kein Ende, sondern sie ist so ewig als die intelligible Welt (*ἔστιν ἀεὶ καὶ ὅδε κόσμος, ἕως ἂν ἐκεῖνα ᾖ* c. 7.). Weil es ein Erstes gibt, muß es auch ein Zweites geben, da es zum Wesen des ersten Princips, sofern es das absolut Gute ist, gehört, daß es sich mittheilt. „Gibt es," sagt Plotin in dieser Beziehung (c. 3.), „im Universum unendliche Kräfte, wie ist es möglich, daß diese Kräfte zwar sind, aber nichts an ihnen theilnimmt? Nothwendig muß sich jedes Wesen selbst auch einem andern mittheilen. Sonst wäre ja das Gute nicht gut, oder die Intelligenz nicht Intelligenz, und die Seele nicht, was sie ist, wenn nicht nach dem ersten Leben auch ein zweites Leben ist, solange als das erste ist. Nothwendig muß daher alles immer so seyn, daß das eine auf das andere folgt. Was aber entstanden ist, ist insofern entstanden, sofern es von einem andern abhängt. Was man daher entstanden nennt, ist nicht schlechthin entstan-

10) Nur hierin, in der Voraussezung eines bestimmten Zweks der Weltschöpfung hat der obige Anstoß Plotins an dem gnostischen „*ἵνα τιμῷτο*" seinen Grund.

n, sondern entsteht auch immer, und wird entstehen, auch rgehen wird es nicht, ausser sofern es in ein anderes vergehen kann. Was aber nicht ein anderes hat, in das übergehen kann, wird nicht vergehen. Sagt man, es ehe in die Materie über, warum läßt man nicht auch die Materie vergehen? Soll aber auch die Materie vergehen, elche Nothwendigkeit war vorhanden, daß sie entstund? Sagt man, es sey nothwendig, daß sie einst folge, so ist s auch jezt nothwendig, soll sie aber allein zurükgelassen werden, so müßte das Göttliche nicht überall, sondern an inem abgesonderten Orte seyn, und wie durch eine Mauer ingeschlossen. Ist nun aber dieß nicht möglich, so muß ie auch stets erleuchtet werden, von dem Lichte, das die Seele, wie sie es selbst empfangen hat, auch weiter verweitet und mittheilt, so daß, was hier ist, von diesem Lichte stets zusammengehalten und genährt wird, und das Leben genießt, soweit es vermag, wie von einem irgendwo n der Mitte liegenden Feuer alles erwärmt wird, obgleich as Feuer etwas begrenztes ist." Gibt es nun nach dieer Ansicht keine Weltschöpfung, sofern man sich mit derelben auch einen bestimmten Weltanfang denkt, ist das Seyn der Welt zugleich mit dem Seyn Gottes gesezt, und ir ewiges Bestehen in Gott, in dem Wesen Gottes selbst, egründet, so kann in diesem System auch von keinem Fall er Seele die Rede seyn, keinem Act, keiner Veränderung gend einer Art, wie die Gnostiker annahmen, um die Welt von Gott, die sinnliche Welt von der übersinnlichen, urch einen so viel möglich unheilbaren Riß getrennt weren zu lassen [11]). Auf der andern Seite kann aber

11) Die Idee des Falls der Seele liegt ebensogut in der platonischen Philosophie als die entgegengesezte Ansicht, wie das Verhältniß beweißt, in welchem der Phädrus Plato's zum Timäus steht. Während aber das christliche Interesse

konnte. Daß die Gnostiker ein demiurgisches Princip annehmen, das erst dadurch demiurgisch thätig seyn konnte, daß es selbst ein anderes wurde (*οἴονται τραπέντα ἔκ τινος εἴς τι καὶ μεταβαλόντα αἴτιον τῆς δημιουργίας γεγονέναι* c. 8.), daß sie von Entstehungen und Vernichtungen reden (*ἐναντιοῦσθαι θέλουσι, γενέσεις καὶ φθορὰς εἰσάγοντες παντελεῖς* c. 6.), wird mit besonderem Nachdruk gegen sie geltend gemacht. So wesentlich daher den gnostischen Systemen die Lehre von einem Fall der Seele und einem mit demselben gesezten Weltanfang ist, so nothwendig ist in der plotinischen Ansicht die Idee der Ewigkeit der Welt begründet [10]). Nach einem Grund und Anfang der Schöpfung darf man nicht fragen (c. 8.). Die Welt hat keinen Anfang genommen, und nimmt kein Ende, sondern sie ist so ewig als die intelligible Welt (*ἔστιν ἀεὶ καὶ ὅδε κόσμος, ἕως ἂν ἐκεῖνα ᾖ* c 7.). Weil es ein Erstes gibt, muß es auch ein Zweites geben, da es zum Wesen des ersten Princips, sofern es das absolut Gute ist, gehört, daß es sich mittheilt. „Gibt es," sagt Plotin in dieser Beziehung (c. 3.), „im Universum unendliche Kräfte, wie ist es möglich, daß diese Kräfte zwar sind, aber nichts an ihnen theilnimmt? Nothwendig muß sich jedes Wesen selbst auch einem andern mittheilen. Sonst wäre ja das Gute nicht gut, oder die Intelligenz nicht Intelligenz, und die Seele nicht, was sie ist, wenn nicht nach dem ersten Leben auch ein zweites Leben ist, solange als das erste ist. Nothwendig muß daher alles immer so seyn, daß das eine auf das andere folgt. Was aber entstanden ist, ist insofern entstanden, sofern es von einem andern abhängt. Was man daher entstanden nennt, ist nicht schlechthin entstan-

10) Nur hierin, in der Voraussezung eines bestimmten Zwels der Weltschöpfung hat der obige Anstoß Plotins an dem gnostischen „ἵνα τιμῷτο" seinen Grund.

wird (c. 2.) gesagt, „ist immer sich selbst gleichbleibend und unwandelbar, und ahmt, soviel sie vermag, den Vater nach. Was aber die Seele betrifft, so ist ein Theil derselben bei jenem, dem Intelligibeln, ein anderer bei dem, was hier unten ist, ein anderer in der Mitte. Da dasselbe Princip verschiedene Kräfte hat, so zieht sie sich bald ganz in den besten Theil ihres Wesens und des Seyenden zurük, bald aber zieht der unterwärts ziehende Theil ihres Wesens auch den mittlern mit sich herab. Denn das Ganze ihres Wesens kann nie herabgezogen werden. Das aber wiederfährt ihr (τοῦτο συμβαίνει αὐτῇ τὸ πάθος, nemlich τὸ χεῖρον αὐτῆς καθελκυσθὲν συνελκύσασθαι τὸ μέσον), weil sie nicht bei dem Schönsten blieb, wo die Seele bleibt, die nicht ein Theil ist, und von welcher auch wir kein Theil sind, die den ganzen Leib, soviel er vermag, von ihrem Wesen haben und daran theilnehmen läßt. Sie selbst bleibt ohne Mühe und Anstrengung, ohne vermittelst der Reflexion das All zu regieren, oder etwas zu verbessern, sondern durch die Anschauung dessen, was vor ihr ist, schmükt sie alles mit wunderbarer Macht. Denn je mehr sie in dieser Anschauung lebt, um so viel mehr Schönheit und Macht empfängt sie dadurch, um es dem, was nach ihr ist, mitzutheilen.“ Auch Plotin schreibt demnach der Seele ein πάθος zu, das sie herabzieht, sie hat eine Seite ihres Wesens, vermöge welcher sie nicht allein der obern, sondern auch der untern Welt angehört, und einem nach unten ziehenden Zuge nicht widerstehen kann. Die Ursache hievon liegt in allem demjenigen, was die Seele von der Intelligenz unterscheidet. Denn die Seele ist nach Plotin nicht, wie die Intelligenz, ein unwandelbares, mit sich selbst identisches Princip, sie sieht das Seyende nicht in sich selbst, wie die Intelligenz, in welcher das Absolute sich selbst anschaut, sondern nur in der Intelligenz, als dem höhern Princip, ihre Thätigkeit ist daher auch keine

doch auch das plotinische System der Anerkennung des zwischen Gott und der Welt, der übersinnlichen und der sinnlichen Welt, bestehenden Gegensazes sich nicht soweit entziehen, daß es sich nicht genöthigt sehen sollte, das Princip dieses Gegensazes näher zu fixiren. Dieser Gegensaz hat zwar im Allgemeinen darin seinen Grund, daß das Zweite nicht das Erste, das Nachfolgende nicht das Vorangehende seyn kann, aber es dringt sich doch immer wieder die Frage auf, auf welchem Punct und in welchem Princip dieser Gegensaz zuerst in seiner ganzen Bedeutung hervortritt. Deßwegen sehen wir Plotin, so nachdrüklich er die gnostische Idee eines Falls der Seele zurükweist, doch wieder mit den Gnostikern darin zusammenstimmen, daß er das eigentliche Princip dieses Gegensazes in die Seele sezt, wie er selbst in seiner Polemik gegen die Gnostiker ausdrüklich hervorzuheben nicht unterläßt. „Die Intelligenz,“

mehr jener Idee zuführte, schien es dagegen im Interesse des Platonismus zu liegen, sie soviel möglich zurükzuweisen. Das Christenthum, das nicht von der Idee des Absoluten ausgeht, sondern sich sogleich in den Mittelpunct des sittlich religiösen Bewußtseyns des Menschen hineinstellt, kann ebendeßwegen nie ohne das Bewußtseyn eines, den Menschen von Gott trennenden, Zwiespalts seyn. Einen merkwürdigen Gegensaz bildet daher zum plotinischen System das ebenfalls platonisirende, aber ganz auf die Idee des Falls der Seele gebaute System des Origenes. Ja es läßt sich sogar die eigenthümliche Gestaltung, die die platonische Philosophie durch Plotin und die Neuplatoniker erhielt, das immanente Verhältniß, in welche die Welt zu Gott von ihnen gesezt wurde, nur aus der Opposition erklären, mit welcher die damalige Philosophie dem Einfluß entgegentreten zu müssen glaubte, welchen das Christenthum, insbesondere auch in den gnostischen Systemen, auf den Geist der Zeit auszuüben begann.

wird (v. 2.) gesagt, „ist immer sich selbst gleichbleibend und unwandelbar, und ahmt, soviel sie vermag, den Vater nach. Was aber die Seele betrifft, so ist ein Theil derselben bei jenem, dem Intelligibeln, ein anderer bei dem, was hier unten ist, ein anderer in der Mitte. Da dasselbe Princip verschiedene Kräfte hat, so zieht sie sich bald ganz in den besten Theil ihres Wesens und des Seyenden zurük, bald aber zieht der unterwärts ziehende Theil ihres Wesens auch den mittlern mit sich herab. Denn das Ganze ihres Wesens kann nie herabgezogen werden. Das aber wiederfährt ihr (*τοῦτο συμβαίνει αὐτῇ τὸ πάθος*, nemlich *τὸ χεῖρον αὐτῆς καθελκυσθὲν συνελκύσασθαι τὸ μέσον*), weil sie nicht bei dem Schönsten blieb. wo die Seele bleibt, die nicht ein Theil ist, und von welcher auch wir kein Theil sind, die den ganzen Leib, soviel er vermag, von ihrem Wesen haben und daran theilnehmen läßt. Sie selbst bleibt ohne Mühe und Anstrengung, ohne vermittelst der Reflexion das All zu regieren, oder etwas zu verbessern, sondern durch die Anschauung dessen, was vor ihr ist, schmükt sie alles mit wunderbarer Macht. Denn je mehr sie in dieser Anschauung lebt, um so viel mehr Schönheit und Macht empfängt sie dadurch, um es dem, was nach ihr ist, mitzutheilen." Auch Plotin schreibt demnach der Seele ein *πάθος* zu, das sie herabzieht, sie hat eine Seite ihres Wesens, vermöge welcher sie nicht allein der obern, sondern auch der untern Welt angehört, und einem nach unten ziehenden Zuge nicht widerstehen kann. Die Ursache davon liegt in allem demjenigen, was die Seele von der Intelligenz unterscheidet. Denn die Seele ist nach Plotin nicht, wie die Intelligenz, ein unwandelbares, mit sich selbst identisches Princip, sie sieht das Seyende nicht in sich selbst, wie die Intelligenz, in welcher das Absolute sich selbst anschaut, sondern nur in der Intelligenz, als dem höhern Princip, ihre Thätigkeit ist daher auch keine

steme einen andern Organismus erhalten, als ein System, das eine entgegengesezte Tendenz hat. Diese Verschiedenheit wird aber noch grösser, wenn jene Systeme der Vervielfältigung der Principien, zu welchen sie ihrer Natur nach genöthigt sind, sich zugleich mit freiem Triebe und aus eigener Neigung hingeben, so daß es ebendeßwegen zu der eigenthümlichen Form ihrer Darstellung gehört, die Ideen, um welche sie sich bewegen, zu personificiren, und als eigene selbstständige Wesen hinzustellen, wie dieß insbesondere der Character des valentinianischen Systems ist. Einem solchen Hange zur mythischen Personification, einer Vervielfältigung der Principien, bei welcher das Uebergewicht der äussern unwesentlichen Form der Bestimmtheit des Begriffs nachtheilig zu werden droht, widersezte sich das plotinische System, vermöge seiner strengern philosophischen Haltung. Bei allem diesem bleibt aber die innere und wesentliche Verwandtschaft dieser beiden Systeme so groß, daß sich uns in dem plotinischen vielmehr nur dieselbe Grundform, die den Character des valentinianischen Systems ausmacht, in einer reinern und einfachern Gestalt darstellt. Als diejenige Form der Gnosis, in welcher der Platonismus das bei weitem überwiegende Element ist, mußten wir ja schon früher das valentinianische System characterisiren. Derselbe Platonismus erscheint aber nun bei Plotin frei von allen jenen Modificationen, die ihm die Gnosis durch jüdische und christliche Elemente gegeben hat, und so ausgebildet, wie es die, dem heidnischen Standpunct eigenthümliche, reinphilosophische, von keinem jüdischen und christlichen Interesse berührte, Speculation mit sich bringt. Sehen wir schon in dem valentinianischen System, mehr als in einem andern gnostischen, das jüdische und christliche Element dem heidnischen gleichgestellt, und sogar untergeordnet, so trat nun dieses bei Plotin in seiner ausschließlichen Herrschaft hervor, m

ei den Gnostikern das vom Absoluten sich lostren- Endliche, um sich in seiner eigenen scheinbaren ländigkeit zu ergreifen, auch einen zeitlichen Anfang t es bei Plotin nur das der Substanz anhängende, gleich ewige Accidens.

s kann demnach die Differenz, die wir hier unter- . für keine fundamentale, auf einem Gegensaz we- verschiedener Principien beruhende gehalten werden. en Systemen, welche, wie das plotinische und va- anische, in so vielen Beziehungen übereinstimmen, gemeinsamen platonischen Grundtypus, in den Prin- , die sie aufstellen, in der Ansicht von dem Verhält- r sinnlichen und übersinnlichen Welt, in der Lehre r Materie und dem Bösen u. s. w., ist keine größere iedenheit, als zwischen den einzelnen gnostischen Sy- selbst, ja zum Theil sogar nicht einmal eine ebenso Die dualistische Richtung, durch welche sich die chen Systeme von dem plotinischen unterscheiden, hat Hauptgrund in dem jüdischen und christlichen Ele- das diese Systeme in sich aufgenommen haben. s zum Character des Judenthums gehört, die Welt ott zu trennen, sie ausserhalb des göttlichen Wesens n, und sie daher als eine gewordene und geschaffene achten, so hat auch die dem Christenthum eigenthüm- Idee der Erlösung, wenn sie in ihrer wahren Bedeu- estgehalten werden soll, die Anerkennung eines zwi- Gott und dem Menschen bestehenden Gegensazes und halts, eines Abfalls des Endlichen vom Absoluten, r nothwendigen Voraussezung. Je weiter auf diese Gott und Welt auseinandergehen, desto größer muß hl der Wesen und Potenzen werden, die als Mittel- eingeschoben werden, um theils die in der Idee des ms liegende Trennung zu realisiren, theils die Ein- iederherzustellen. Schon dadurch mußten solche Sy-

christlichen Polemik gegen denselben, zu welcher wir [illegible] ein
nun wenden, wieder begegnen. So feindlich die [illegible]
lautet, so schroff der Gegensaz zu seyn scheint, [illegible]
sticismus bietet der ihn bestreitenden Lehre [illegible]
wieder eine Seite dar, auf welcher sie sich [illegible]
mit ihm befreunden muß. Die christlichen Gegner [illegible]
Gnosticismus waren vor allen andern die drei [illegible]
mancher Hinsicht so ausgezeichneten Kirchenlehrer [illegible]
Tertullian und Clemens von Alexandrien. Rein [illegible]
traten gegen den Gnosticismus die beiden erstern auf, [illegible]
zwar so, daß es Irenäus ganz besonders mit den [illegible]
nianern, und den aus demselben Hauptstamme [illegible]
wachsenen Secten, Tertullian mit Marcion und [illegible]
Schule zu thun hat. Clemens von Alexandrien [illegible]
zwar gleichfalls die verschiedenen gnostischen Secten mit
großem Eifer, aber in ihm sehen wir zugleich die häreti-
sche Gnosis zu einer ächt christlichen werden. Dieses mehr
oder minder polemische Verhältniß wollen wir nun etwas
näher untersuchen, so jedoch, daß wir uns, mit Ueberge-
hung alles dessen, was von den genannten Kirchenlehrern
aus der heil. Schrift gegen die Gnostiker geltend gemacht
wird, für unsern Zwek aber kein näheres Interesse haben
kann, auf die philosophischen Momente ihrer Polemik be-
schränken, um in dieser Beziehung genauer zu bestimmen,
wie sich ihr Standpunct von dem gnostischen unterschied,
und wie sie über die speculativen Fragen, nach deren Lö-
sung die Gnostiker mit so großem Ernst und Wetteifer ran-
gen, hinwegzukommen wußten.

Irenäus zeigt sich in dem zweiten Buche seines Wer-
kes gegen die Häretiker, in welchem er sich nach der im
ersten Buche gegebenen Darstellung ihrer Lehren vor allem
zur philosophischen Widerlegung derselben wendet, als ei-
nem sehr gewandten und scharfsinnigen Gegner, und wir
sehen hier sogleich die christliche Polemik tiefer eindringen,

von einem ganz andern Standpunct aus sich erheben, die plotinische. Was Plotin noch mit seinen Gegnern ...t, und nur insofern zum Gegenstand seines Streites mit ... machen kann, sofern es sich um die Frage handelt, ...lche Theile mit demselben Rechte dasselbe Princip und ...selbe Auctorität für sich ansprechen können, der Plato-...mus, oder die Grundansicht, daß die sinnliche Welt zur ...sinnlichen sich wie das Nachbild zum Urbild verhalte, ...gerade der Hauptpunct, gegen welchen Irenäus seine ...sten Angriffe in verschiedenen Wendungen richtet. Das ...ptargument, das Irenäus jener Ansicht entgegenstellt, ... die sinnliche und übersinnliche Welt, das Reale und ...ale, stehen in einem solchen Verhältniß zu einander, ...ß sich auf keine Weise denken läßt, wie das Eine das ...bild, das Andere das Nachbild seyn kann. Denn

1. wenn man einmal das Eine in dem Andern sich ...flectiren und abbilden läßt, so gibt es nichts Ursprüngli-...es und Absolutes mehr, bei welchem man stehen bleiben ...nn[13]).

2. Die Vielheit und Mannigfaltigkeit der realen, end-...hen Welt läßt sich aus der in sich geschlossenen Einheit ...r Idealwelt nicht erklären[14]).

3. Das Geistige und Ewige ist dem Irdischen und

---

13) *Si mundi fabricator non a semetipso fecit haec, sed de alienis archetypis transtulit, — in immensum excidet de imaginibus sermo — in immensas imagines imaginum.* II. 7, 5. 16, 1.

14) *Quomodo ea, quae tam multae sunt conditionis et contrariis subsistentia, et repugnantia invicem, et interficientia alia alia, imagines et similitudines esse possunt triginta Aeonum Pleromatis, siquidem unius naturae, quemadmodum dicunt, ex aequali et simili exsistant, et nullam habeant differentiam?* II. 7, 3.

Vergänglichen so entgegengesezt, daß das Eine nicht Urbild, das Andere das Nachbild seyn kann [15]).

In diesem Argument ist schon mitenthalten, was Irenäus als ein weiteres Hauptargument gegen dieselbe Lehre der Gnostiker geltend machte, und in einer Reihe von Wendungen weiter ausführte: Wollte man auch als denkbar zugeben, was, wie so eben gezeigt worden ist, sich nicht denken läßt, so kann es doch nur so gedacht werden, daß mit dem Pleroma, oder der übersinnlichen Welt, der Begriff des Absoluten nicht mehr verbunden werden kann, womit dieser Begriff aufgehoben wird. Denn wenn das Sinnliche das Nachbild des Uebersinnlichen seyn soll, so muß das Uebersinnliche auch das Princip der Endlichkeit in sich enthalten, aber dadurch hört es auf, das Unendliche zu seyn, und wird selbst ein Endliches. „Betrachtet man", sagt daher Irenäus (II. 8, 1.), „das Untere als den Schatten des Obern, wie es die Gnostiker betrachten, wenn sie behaupten, daß es ein Bild sey, so muß man das Obere auch für körperlich halten, denn nur das Körperliche kann einen Schatten machen, mit dem Geistigen aber kann nichts Verdunkelndes zusammengedacht werden. Gibt man aber auch zu, was nicht möglich ist, daß das Geistige und Lichte auch einen Schatten hat, so müßte der Schatten des Geistigen ebenso ewig und unvergänglich seyn, wie das Geistige selbst, oder wenn

15) *Unde haec illorum imagines, cum sint illis contraria et in nullo possint eis communicare? Quae enim contraria, eorum, quorum sunt contraria, esse possunt exitiosa, imagines vero nullo modo: quemadmodum aqua igni, et rursus lumen tenebris, et cetera, nequaquam erunt invicem imagines. Sic quae sunt corruptibilia, et terrena, et composita, spiritualium imagines, nisi et ipsa composita et spiritalia.* II. 7, 6.

e vergänglich und wandelbar seyn soll, so müßte es das Geistige seyn. Wenn aber das Untere der Schat- des Obern nur deßwegen genannt werden soll, um da- ie große Entfernung des Einen von dem Andern zu chnen, so fällt dadurch auf das Obere, oder das Licht Vaters, der Vorwurf der Schwäche und Unmacht, wie es nicht im Stande wäre, so weit zu reichen, und chwach, das Leere auszufüllen, und den Schatten zu nnen, obgleich nichts Hemmendes ihm entgegensteht. setzt nun einen Mangel in dem Licht des Pleroma us, und es läßt sich nicht mehr denken, ihr Bythos als Pleroma das Absolute[16]." Dieß ist die solchen temen gegenüber, wie diese gnostischen sind, immer der sich aufdringende Alternative: entweder ist das Ab- te, wenn es ein Princip der Endlichkeit oder der Ver- flung in sich oder neben sich hat, nicht wahrhaft das solute, weil es durch ein solches Princip beschränkt und renzt wird, oder wenn es ein solches nicht gibt, so kann ch die reale Welt nicht die Schattenseite der idealen Licht- elt seyn[17]).

---

16) *Irrationale est et impium, adinvenire locum, in quo cessat et finem habet, qui est secundum eos Propator et Proarche, et omnium Pater et hujus Pleromatis.* II. 8, 3

17) Eben diese Alternative urgirt Irenäus ganz besonders auch II. 4, 1. f.: *Unde vacuitas* (das κένωμα neben dem πλήρωμα, der Schatten neben dem Lichtreich)? *Necessitas erit omni modo, et Bythum ipsorum cum Sige vacuo similem esse et reliquos Aeonas, cum sint vacui* (des κένωμα) *fratres, vacuam et substantiam habere. Si autem non est emissum, a se natum est, et a se generatum, et sic ejusdem naturae et ejusdem honoris erit vacuum ei, qui est secundum eos, omnium Patri.* Wie bei den Gnostikern so oft ein Bild die Stelle des Beweises vertreten mußte, so bedienten sie sich hier der bildlichen Vergleichung: *in Pleromate, vel in his, quae continentur a Patre, facta a*

Nächst diesen, auf das Princip der gnostischen Weltansicht sich beziehenden Einwendungen, konnte einem christlichen Gegner des Gnosticismus nichts näher liegen, als die Polemik gegen die bei den Gnostikern so gewöhnliche Trennung des Weltschöpfers und des absoluten Gottes. Irenäus fragt auch hier vor allem, wie sich diese Trennung zu der Idee des Absoluten verhalte, ob sie mit derselben vereinbar sey, oder nicht? „Es widerstreitet dem Begriff Gottes," entgegnet er (II. 1, 2.), „ein höheres Princip über ihn zu stellen, da er selbst das Absolute, das Pleroma von allem ist. Sobald etwas ausser Gott ist, ist Gott nicht mehr das alles in sich begreifende Pleroma, er wird zu einem von aussen begrenzten und eingeschlossenen Wesen, mag man sich das Pleroma, und was ausserhalb des Pleroma ist, als unmittelbar zusammengrenzend denken, oder als getrennt durch einen unendlichen Zwischenraum. In

---

Demiurgo aut ab angelis, quaecunque et facta scimus, contineri ab inenarrabili magnitudine, velut in circulo centrum, aut velut in tunica maculam. Aber wie kann der Bythus, erwidert Irenäus II. 4, 2. zulassen, *in sinu suo maculam fieri? Quod quidem indecibilitatem universo Pleromati afferre inciperet, cum posset ab initio abscindere labem, et eas, quae ab eo initium acceperunt, emissiones, neque in ignorantia, neque in passione, atque in labe constitutionem creationis permittere accipere. Qui enim postea emendat labem, et velut maculam emundat labem, multo prius poterat observare, ne quidem initio in suis fieri talem maculam. Vel si initio quidem concessit, quoniam aliter fieri non poterant, quae facta sunt, oportet et semper sic fieri illa. Quae enim initio non possunt emendationem percipere, quemadmodum hanc postea percipient?* — Sobald man auch nur Einen unerhellten Punct im Pleroma annehme, folge nothwendig, daß das ganze Pleroma etwas leeres, unförmliches, dunkles werde.

Im leztern Falle erhält man ein drittes Princip, das die beiden andern begrenzt und umschließt, und daher größer als beide seyn muß, da es beide gleichsam in seinem Schooße trägt, und so nimmt die Frage über das Begrenzte und Begrenzende kein Ende mehr. Hat jenes dritte Princip oben einen Anfang und und unten ein Ende, so muß es auch auf den Seiten begrenzt seyn, und mit diesem Begrenzenden verhält es sich nun wieder auf dieselbe Weise, so daß der Gedanke nie bei dem Einen Gott stehen bleiben kann. Geht man einmal über den Begriff Gottes, des Weltschöpfers, hinaus, so kann man mit demselben Grunde, mit welchem man über den Schöpfer des Himmels und der Erde ein Pleroma sezt, ein Pleroma nach dem andern in unendlicher Reihe sezen.“ Da aber die Gnostiker bei ihrer Trennung des Weltschöpfers von dem höchsten Gott die Absicht hatten, den Vorwurf der Mangelhaftigkeit, welchen sie der geschaffenen Welt machten, von dem höchsten Gott auf ein tief unter ihm stehendes Wesen abzuwälzen, so zeigt Irenäus (II. 2, 3.), wie dieser Vorwurf gleichwohl wieder auf den höchsten Gott zurükfalle. Möge man auch den Weltschöpfer, oder die Engel, die die Welt geschaffen haben, durch eine noch so lange Reihe vermittelnder Wesen von dem höchsten Gott trennen, so sey die Ursache dessen, was geschaffen wurde, doch nur in demjenigen zu suchen, welcher diese ganze Reihe mit seinem Willen, oder wenigstens mit seiner Zulassung, hervorgehen ließ. Nehme man aber an, die Welt sey ohne die Genehmigung und Billigung des Vaters des Alls geschaffen worden, so lasse sich denken, daß der Vater die Schöpfung einer solchen Welt entweder hindern konnte oder nicht. Konnte er sie nicht hindern, so wäre dieß ein Beweis von Schwäche und Unmacht gewesen, konnte er sie aber hindern, so müsse es ihm an dem guten Willen gefehlt haben. Gegen den Willen Gottes könne nichts geschehen, wenn man nicht die Frei-

Nächst diesen, auf das Princip der gnostischen We
ansicht sich beziehenden Einwendungen, konnte einem chri
lichen Gegner des Gnosticismus nichts näher liegen, a
die Polemik gegen die bei den Gnostikern so gewöhnli
Trennung des Weltschöpfers und des absoluten Gott
Irenäus fragt auch hier vor allem, wie sich diese Trenn
zu der Idee des Absoluten verhalte, ob sie mit dersel
vereinbar sey, oder nicht? „Es widerstreitet dem Beg
Gottes," entgegnet er (II. 1, 2.), „ein höheres Princip ü
ihn zu stellen, da er selbst das Absolute, das Pleroma i
allem ist. Sobald etwas ausser Gott ist, ist Gott ni
mehr das alles in sich begreifende Pleroma, er wird
einem von aussen begrenzten und eingeschlossenen We
mag man sich das Pleroma, und was ausserhalb des P
roma ist, als unmittelbar zusammengrenzend denken, o
als getrennt durch einen unendlichen Zwischenraum.

Demiurgo aut ab angelis, quaecunque et facta sein
contineri ab inenarrabili magnitudine, velut in circ
centrum, aut velut in tunica maculam. Aber wie k
der Bythus, erwidert Irenäus II. 4, 2. zulassen, *in a*
sub maculam fieri? Quod quidem indecibilitatem u
verso Pleromati afferre inciperet, cum posset ab in
abscindere labem, et eas, quae ab eo initium acceper
emissiones, neque in ignorantia, neque in passione,
que in labe constitutionem creationis permittere accip
Qui enim postea emendat labem, et velut maculam em
dat labem, multo prius poterat observare, ne qui
initio in suis fieri talem maculam. Vel si initio qui
concessit, quoniam aliter fieri non poterant, quae f
sunt, oportet et semper sic fieri illa. Quae enim i
non possunt emendationem percipere, quemadmo
hanc postea percipient? — Sobald man auch nur e
unerhellten Punct im Pleroma annehme, folge nothwe
daß das ganze Pleroma etwas leeres, unförmliches, du
werde.

n leztern Fälle erhält man ein drittes Princip, das die
den andern begrenzt und umschließt, und daher größer
beide seyn muß, da es beide gleichsam in seinem Schooße
gt, und so nimmt die Frage über das Begrenzte und
grenzende kein Ende mehr. Hat jenes dritte Princip
en einen Anfang und und unten ein Ende, so muß es
ch auf den Seiten begrenzt seyn, und mit diesem Begren-
nden verhält es sich nun wieder auf dieselbe Weise, so
ß der Gedanke nie bei dem Einen Gott stehen bleiben
nn. Geht man einmal über den Begriff Gottes, des
eltschöpfers, hinaus, so kann man mit demselben Grunde,
t welchem man über den Schöpfer des Himmels und der
de ein Pleroma sezt, ein Pleroma nach dem andern in
endlicher Reihe sezen." Da aber die Gnostiker bei ihrer
rennung des Weltschöpfers von dem höchsten Gott die
sicht hatten, den Vorwurf der Mangelhaftigkeit, wel-
en sie der geschaffenen Welt machten, von dem höchsten
ott auf ein tief unter ihm stehendes Wesen abzuwälzen,
zeigt Irenäus (II. 2, 3.), wie dieser Vorwurf gleich-
ohl wieder auf den höchsten Gott zurükfalle. Möge man
ch den Weltschöpfer, oder die Engel, die die Welt ge-
affen haben, durch eine noch so lange Reihe vermittelu-
r Wesen von dem höchsten Gott trennen, so sey die Ur-
che dessen, was geschaffen wurde, doch nur in demjenigen
suchen, welcher diese ganze Reihe mit seinem Willen,
er wenigstens mit seiner Zulassung, hervorgehen ließ. Neh-
e man aber an, die Welt sey ohne die Genehmigung und
illigung des Vaters des Alls geschaffen worden, so lasse
h denken, daß der Vater die Schöpfung einer solchen Welt
tweder hindern konnte oder nicht. Konnte er sie nicht
ndern, so wäre dieß ein Beweis von Schwäche und Un-
acht gewesen, konnte er sie aber hindern, so müsse es ihm
l dem guten Willen gefehlt haben. Gegen den Willen
ottes könne nichts geschehen, wenn man nicht die Frei-

heit Gottes aufheben, und ihn von einer über ihm stehenden Nothwendigkeit abhängig machen wolle. Und zwar hätte er die Ursache einer solchen Nothwendigkeit gleich anfangs abschneiden müssen [18]).

In die einzelnen, den Evolutionsproceß der gnostischen Systeme betreffenden, Argumente wollen wir hier nicht eingehen, da sie für unsern Zwek zu speciell sind, und größtentheils auch auf einer Auffassung beruhen, bei welcher Form und Inhalt zu wenig unterschieden sind, eine Einwendung aber, die überhaupt gegen das Verfahren der Gnostiker, die Einheit des göttlichen Wesens in eine Reihe hypostasirter Thätigkeiten auseinander gehen zu lassen, gerichtet ist, verdient hier um so mehr hervorgehoben zu werden, da auch sie sich auf den Begriff des Absoluten bezieht, und deßwegen auch von Plotin berührt worden ist. Wenn die Gnostiker, sagt Irenäus (II. 13, 3.), aus Gott die Ennoia, aus der Ennoia den Nus, aus diesem den Logos hervorgehen lassen, so schreiben sie menschliche Affectionen, Leiden und Geistesthätigkeiten Gott zu. Was bei den Menschen zu geschehen pflegt, wenn sie reden, tragen sie auf den höchsten Vater über, von welchem sie doch zu-

---

18) *Multo enim melius et consequentius et magis deificum erat, ut in principio initium excideret hujusmodi necessitatis, quam postea quasi de poenitentia conaretur tantam fructificationem necessitatis eradicare.* Sonst wäre ja ein solcher Vater des Alls nicht verschieden von dem homerischen Zeus, welcher Il. IV, 43. von sich sagt: *Καὶ γὰρ ἐγὼ σοὶ δῶκα ἑκὼν, ἀέκοντί γε θυμῷ.* Il. 5, 3. Daß man auch keine Unwissenheit Gottes hierin voraussezen dürfe, bemerkt Irenäus II. 3, 1.: *Si ignorante (Propatore informe hoc fabricatum est), jam non omnium erit praescius Deus. — Si autem praescius est, et mente contemplatus est eam conditionem, quae in eo loco futura esset, ipse fecit eam, qui etiam praeformavit eam in semet ipso.*

ehaupten, daß er allen unbekannt sey, und welchem
deßwegen, damit man sich ihn nicht unvollkommen
, die Weltschöpfung absprechen, ihm leihen sie nun
iche Affectionen und leidensvolle Zustände, über
er doch weit erhaben gedacht werden muß, da er
und nicht zusammengesezt, und ganz sich selbst
st, ganz Geist, ganz Gedanke, ganz Bewußtseyn,
ernunft, ganz Gehör, ganz Auge, ganz Licht, ganz
elle von allem Guten, und darum ein über jede
ung erhabenes Wesen. Die Emanationen aber,
sie ihn unterwerfen, machen ihn zu einem getheil-
sammengesezten, körperlichen Wesen (vgl. II. 28, 5.).
nzen derselbe Vorwurf, welchen Plotin (c. 6.) so
lt: *πλῆθος νοητῶν ὀνομάζοντες τὸ ἀκριβὲς ἐξ-
ναι δόξειν οἴονται αὐτῷ τῷ πλήθει, τὴν νοη-
ισιν τῇ αἰσθητικῇ καὶ ἐλάττονι εἰς ὁμοιότητα
ς.*

e Anmaaßung und das stolze Selbstgefühl der Gno-
ird von Irenäus nicht minder streng gerügt, als
otin, aber Irenäus gibt dieser Rüge eine Wendung,
Plotin nicht geben konnte, ohne befürchten zu müs-
s die erhobene Einwendung gegen ihn selbst sich wende.
s hält den Gnostikern wiederholt die Frage entge-
it welchem Rechte sie sich allein der Erkenntniß des
en rühmen, und schärft diese Einwendung durch
nweisung auf den Widerspruch, der darin liege, daß
selbst einen Vorzug zuschreiben, welchen sie doch
miurgischen Wesen, von welchem auch sie abhängen,
hen [19]). Denselben Widerspruch mit der Meinung,

---

t. II. 6, 3. 30, 1. *Semet ipsos ostendunt Demiurgo
liores — ad quos stupescunt multi insensatorum, quasi
is aliquid ipsa veritate ab eis possent discere. Et il-
!, quod scriptum est: Quaerite et invenietis,*

30..

die die Gnostiker von sich haben, fand Irenäus in ihrer Behauptung, daß die Sophia durch das Streben in das Pleroma einzudringen, und das Wesen des Vaters zu begreifen, in einen Zustand der Unwissenheit und vielfacher Leiden versezt worden sey: dasselbe Streben, das bei einem geistigen Aeon nicht, wie man denken sollte, Vollkommenheit, Leidenslosigkeit und Wahrheit zur Folge hatte, sondern das Gegentheil, soll sie, die doch nur Menschen seyen, in Stand gesezt haben, das Vollkommene zu ergreifen und das Absolute zu erkennen. Ebenso widersprechend sey, zeigt Irenäus weiter, was die Gnostiker von ihrem sogenannten σπέρμα, dem geistigen Lichtkeim, lehren, welcher dem Demiurg, ohne daß er sich dessen bewußt war, mitgetheilt worden seyn soll. So mußte man allerdings auf einem Standpunct urtheilen, welcher dem speculativen gerade entgegengesezt ist. Dieser selbst aber, der speculative Standpunct, kann seine Rechtfertigung immer nur in der Voraussezung finden, daß in dem Wissen des Absoluten der absolute Geist zu seinem Bewußtseyn kommt, und die Momente, durch die er sich hindurchbewegt, die vermittelnden Durchgangspuncte sind, durch die er sich zu sich selbst, zu seiner Wahrheit, erhebt. Im Gegensaz gegen diesen Standpunct hat Irenäus von seinem Standpunct aus das volle Recht, den einfachen und unbedingten Schriftglauben, und die Anerkennung des Grundsazes zu empfehlen, daß der Mensch stets der Beschränktheit seines Wissens und seines großen Abstandes von Gott, dem Absoluten, sich bewußt seyn müsse. II. 28, 1. f.

Endlich hat Irenäus auch nicht unterlassen, die vo-

---

ad hoc dictum esse interpretantur, uti super Demiurgum semet ipsos adinveniant, majores et meliores vocantes semet ipsos quam Deum, et semetipsos spiritales, Demiurgum autem animalem.

lianische Gnosis unter denjenigen Gesichtspunct zu stel- welchen wir in dieser Untersuchung hauptsächlich gel- gemacht haben. Er betrachtet sie auch nach ihrem ältniß zum Heidenthum, Judenthum und Christenthum, spricht das Urtheil über sie aus, daß die heidnischen nente die durchaus überwiegenden in ihr seyen. Er er- rt (II. 14, 1.) zuerst an den alten Comiker Antipha- welcher in seiner Theogonie aus der Nacht und der le das Chaos, aus dem Chaos und der Nacht den s, aus diesem das Licht, und sodann nach diesem das ge erste Göttergeschlecht hervorgehen lasse. Nach die- rede er von einem zweiten Göttergeschlecht, und der stehung der Welt, und erzähle von den zweiten Göttern Schöpfung des Menschen. Alles dieß haben nun die stiker nur mit veränderten Namen in ihre Systeme getragen, und statt der Nacht und Stille den Bythos die Sige gesezt, statt des Chaos den Nus, und statt Eros (durch welchen nach dem Comiker alles andere dnet worden ist) den Logos, und aus den ersten und sten Göttern haben sie ihre Aeonen sich gebildet, und den zweiten Göttern die Welt ihrer Mutter ausserhalb Pleroma, die sie die zweite Ogdoas nennen, in Bezie- g auf welche sie nun die Weltschöpfung und die Bildung Menschen auf ganz ähnliche Weise, wie jener Comiker, stellen. So geben sie nun als ihr eigenstes, unerforsch- es Geheimniß aus, was auf allen Theatern zu sehen Ebenso seyen sie mit den Philosophen verfahren, aus n verschiedenartigsten Lappen sie den buntesten Cento gleißnerischer Kunst zusammengesezt haben. Ihr By- s sey soviel als das Wasser, das Thales zum Princip Dinge gemacht habe, und ihr Bythos mit der Sige das- e, was bei Homer der Okeanos, als die γένεσις θεῶν, die Mutter Thetis seyen. Was Anaximander von dem ndlichen gesagt, als dem Princip, das den Samen von allem

und den Keim unendlicher Welten in sich schliesse, haben sie auf ihren Bythos und ihre Aeonen, und die Lehre des Atheisten Anaxagoras, daß die Thiere aus Samen entstanden seyen, der vom Himmel auf die Erde fiel, auf den Samen ihrer Mutter, welcher sie selbst zu seyn behaupten, übergetragen. Ihren Schatten und ihr Leeres haben sie von Democrit und Epicur genommen, die zuerst von einem leeren Raum und von Atomen sprachen, und ebenso das Eine das Seyende, und das Andere das Nichtseyende nannten, wie diese was innerhalb und ausserhalb des Pleroma ist. Was sie von der sinnlichen Welt, als einem Nachbild der übersinnlichen, lehren, sey die Lehre Democrits und Plato's, die sie sich angeeignet haben. Ebenso haben schon Anaxagoras, Empedokles und Plato gelehrt, daß der Weltschöpfer die Welt aus einer vorhandenen Materie gebildet habe, daß aber jedes Wesen in die Principien sich wieder auflöse, aus welchen es entstanden ist, und daß Gott dieser Nothwendigkeit so unterworfen sey, daß er nicht im Stande sey, dem Sterblichen Unsterblichkeit, und dem Vergänglichen Unvergänglichkeit zu ertheilen, sondern alles in seine Substanz zurükgehen lassen müsse, sey eine allgemein heidnische, besonders aber stoische Lehre, welcher die Gnostiker in ihrer Unterscheidung der drei Principien, des pneumatischen, psychischen und choischen, gefolgt seyen. Wie vieles sie aus der pythagoreischen Zahlenlehre genommen haben, liege ohnedieß in ihren, nach bestimmten Zahlenverhältnissen entworfenen Systemen offen zu Tage, und ebenso wenig lasse sich läugnen, daß der gnostische Grundsaz, der Adel des geistigen Princips könne durch nichts, was man äusserlich thue, beflekt werden, aus der Schule der Cyniker entlehnt sey. Auch daran erinnert Irenäus, daß der Erlöser, welchen die gesammten Aeonen als den Inbegriff des Trefflichsten, was sie haben, aus sich hervorgehen lassen, nichts

...st. Entgegnet man aber, daß Christus nicht anders, als durch die Vermittlung eines Scheinbilds der menschlichen Substanz, mit den Menschen in Verkehr treten konnte, wie schwach muß man sich einen Gott denken, der seinen Christus nicht anders erscheinen lassen konnte, als in dem Scheinbild einer unwürdigen Sache, die nicht einmal ihm selbst gehört, oder welchen Werth muß man dem Fleische zuschreiben, wenn ein Scheinbild desselben auch von dem höchsten Gott nicht entbehrt werden konnte? Schon dadurch hat er ja die Materie geehrt, daß er sie nachbildete (*honoravit fingendo.*). Dieser Widerspruch läßt sich nur dadurch lösen, daß man entweder die Erscheinung Christi im Fleische für eine wahre und wirkliche hält, oder mit derselben auch den bloßen Schein derselben fallen läßt. Gestattet das Erstere der marcionitische Dualismus nicht, so bleibt nur das Leztere übrig, aber ebendamit ist dann auch der Doketismus dem Nihilismus völlig gleichgesezt. Läßt man aber auch diesen Doketismus mit seinem Scheinbilde noch stehen, ist nicht auch die Idee des Gottes, welchen Christus offenbarte, ein bloßes Phantom? *An credam ei de interiore substantia, qui sit de exteriore frustratus? Quomodo verax habebitur in occulto, tam fallax repertus in aperto?* Was dem Marcion in der Unmittelbarkeit seines christlichen Bewußtseyns sicher genug gegründet zu seyn schien, und für das Bewußtseyn selbst auch den äussern Reflex, in welchem es sich abspiegelte, nicht nöthig haben konnte, schien dem Tertullian völlig nichtig und bedeutungslos zu werden, sobald es nicht auf der breiten Basis der realen Welt ruhte. Selbst das Gottesbewußtseyn hatte für ihn keinen Inhalt mehr, wenn es nicht durch die äussere Welt vermittelt wurde.

Auf denselben, in Marcions System immer räthselhaft bleibenden, Zusammenhang des Innern und Aeussern bezieht sich auch folgendes Argument, mit welchem wir,

rer auch wieder zusammentreffen. Ganz besonders aber hatte Tertullian in der Bestreitung der marcionitischen Lehre einen sehr bedeutenden Vorgänger an dem Verfasser der pseudoclementinischen Homilien, mit welchem er, wie es scheint, ohne ihn zu kennen, sehr häufig übereinstimmt. Aber auch selbst Plotin und Tertullian mußten den Marcioniten gegenüber, in Einem Puncte wenigstens, dieselbe Ansicht theilen.

Um mit dem Leztern zu beginnen, so kann es uns nicht befremden, daß die gnostische, von Marcion im schneidendsten Tone ausgesprochene, Weltverachtung, wie sie den heidnischen Philosophen aufs Tiefste verlezte, so auch dem christlichen Kirchenlehrer nicht zusagen konnte. Aber Tertullian hält sogar dem christlichen Häretiker geradezu die heidnische Weltansicht zur beschämenden Widerlegung entgegen c. Marc. I, 13.: *Impudentissimi Marcionitae convertuntur ad destructionem operum creatoris. Nimirum, inquiunt, grande opus et dignum Deo mundus! — Ut ergo aliquid et de isto hujus mundi indigno loquar, cui et apud Graecos ornamenti et cultus, non sordium nomen est: indignas videlicet substantias ipsi illi sapientiae professores, de quorum ingeniis omnis haeresis animatur, Deos pronunciaverunt*, wie Thales das Wasser, Heraklit das Feuer, Anaximenes die Luft, Plato die Gestirne u. s. w. Die Betrachtung der Größe und Macht, der Würde und Schönheit, der Unwandelbarkeit und harmonischen Gesezmäßigkeit habe auf die Physiker einen solchen Eindruk gemacht, daß sie diese Substanzen nur für Götter halten zu können glaubten, wie sie als solche auch die Magier der Perser, die Hierophanten der Aegyptier, die Gymnosophisten der Indier verehren, und wenn der gewöhnliche heidnische Aberglaube seiner Mythen sich schäme, so deute er sie von den Elementen und dem Leben der Natur, wie den Jupiter von der feu-

einmal zwei göttliche Wesen seyn, so müsse man fragen, warum nicht mehrere seyen, und die Vielheit scheine vielmehr den Vorzug zu verdienen. Werde aber bei dieser Zweiheit noch vorausgesezt, daß beide Wesen, als gleich absolute Wesen, auch einander vollkommen gleich seyen, so sehe man nicht ein, welche Bedeutung die bloße Zahl haben soll, wenn sie nicht in der Verschiedenheit der Wesen selbst ihren Grund habe. Hiemit macht Tertullian den Übergang auf die Widerlegung des Dualismus in der Form, in welcher Marcion ihn aufgestellt hatte.

Da Marcion nicht zwei gleiche, sondern zwei wesentlich verschiedene Götter lehrte, so bot sich hier eine neue Reihe von Einwendungen dar. Tertullian entgegnet vorerst (c. 6.), daß schon die durch die Verschiedenheit gesezte Unterordnung des Einen unter den Andern den Begriff Gottes, als des absoluten Wesens, aufhebe. Auf den appellativen Gebrauch des Namens Gottes aber, wie er im A. T. bisweilen vorkomme, dürfe man sich nicht berufen, da der Begriff Gottes nicht durch den Namen, sondern nur durch das Wesen Gottes bestimmt werden könne. Ist nun dem marcionitischen Dualismus schon dadurch seine Grundlage genommen, daß der Dualismus überhaupt, er mag zwei gleiche oder zwei verschiedene Götter aufstellen, als völlig unhaltbar erscheint, so fragt sich nun erst, mit welchen Prädicaten Marcion seine zwei Götter gedacht wissen will (c. 7.)? Es sind zwei Hauptprädicate, welche Marcion seinem höchsten Gott beilegte. Er nannte ihn den zuvor unbekannten, erst durch das Christenthum bekannt gewordenen, im Gegensaz gegen den aus der sichtbaren Welt bekannten Weltschöpfer, und den Guten, im Gegensaz gegen den Gerechten. An diesen beiden Hauptbegriffen, und den ihnen entgegenstehenden, läuft nun die tertullianische Polemik weiter fort, und entwikelt sich hier erst in ihrer ganzen Stärke, um den Beweis zu

beziehen, die der Dualismus in Marcions System ah-
ten hat,

An die Spize seiner Widerlegung des marcionitisch-
Dualismus sezt Tertullian den allgemeinen, aus dem Mi-
telpunct des christlichen Bewußtseyns genommenen, S-
daß Gott nur in der Einheit gedacht werden könne [21]). E-
liegt im Bewußtseyn des Menschen von Gott unmittel-
auch die Nothwendigkeit, Gott nur als den Absolut-
und alle Eigenschaften Gottes nur als eine besondere F-
des Absoluten zu denken. Ist aber Gott das Absolute, s-
kann er auch nur Eines seyn, weil es zum Begriff des
Absoluten gehört, daß ihm kein anderes gleich seyn kann.
Wolle man sich zwei absolute Wesen neben einander, jedes
in seiner eigenen Sphäre, denken, wie zwei irdische Reiche,
von welchen jedes in seinem Gebiete die höchste Macht
besize, so sey dieß eine Vergleichung, die auf Gott keine
Anwendung finde, oder nur so festgehalten werden könne,
daß sie doch wieder auf eine höchste Einheit führe. Denn
jede Vielheit hat zu ihrer Voraussezung eine Einheit, und
zwei Herrscher können nicht neben einander gedacht wer-
den, ohne daß die Einheit der höchsten Macht auf den
Einen von beiden, als den mächtigeren, übergeht. Uebern
dieß aber, fährt Tertullian (c. 5.) in einer Argumenta-
tion fort, in welcher er mit dem Verfasser der Pseudocle-
mentinen zusammentrifft, erscheine der Dualismus, sofern
er überhaupt einmal über die Einheit hinausgehe, sogleich
auch nicht wesentlich verschieden vom Polytheismus (*post
duo enim multitudo, unione jam excessa.*). Sollen

---

21) *Principalis et exinde tota congressio de numero, an duos Deos liceat induci? Sed veritas Christiana destricte pronunciavit: Deus, si non unus est, non est. Quia dignius credimus, non esse, quodcunque non ita fuerit, ut esse debebit.* I, 3.

sofern er sich manifestirt, dadurch anerkannt, daß sie solche für Götter erklärte, die sich durch irgend eine das Leben der Menschen wichtige und nüzliche Erfin-g und Einrichtung bekannt gemacht haben [23]). Denn aus soll man sich das Nichtschaffen eines Gottes, en Seyn behauptet wird, erklären? Es könnte seinen und nur entweder in einem Nichtkönnen, oder Nicht-llen haben. Das Nichtkönnen ist geradezu Gottes un-rdig, aber auch die Voraussezung des Nichtwollens ent-ält keinen befriedigenden Erklärungsgrund, da derselbe bekannte Gott sich doch in einer bestimmten Zeit offen-arte, somit auch den Willen, sich zu offenbaren, gehabt haben muß. Warum offenbarte er sich also nicht gleich anfangs, und zwar dem allein sich geltend machenden Welt-schöpfer gegenüber, auf eine Weise, die ihn in der ihm zukommenden Erhabenheit über diesen erscheinen ließ? Wer nichts hat, wodurch er sein Seyn beurkundet, ist nicht." Allein so allgemein und schlechthin konnte dieser Grund-saz dem Marcion nicht entgegengestellt werden. Auch Mar-cions Gott sollte sich ja zu einer bestimmten Zeit und für einen bestimmten Zwek geoffenbart haben. *Sufficit*, läßt daher Tertullian (I. 17.) die Marcioniten für sich geltend machen, *unicum hoc opus Deo nostro, quod hominem liberavit summa et praecipua bonitate sua.* Es ist der Begriff der Erlösung, welcher Marcions höchstem Gott ebenso eigenthümlich zukommt, wie dem Weltschöpfer der Begriff der Schöpfung. Um nun auch diesen Haltpunct abzuschneiden, entgegnet Tertullian, daß ein Gott, der sich als Erlöser geoffenbart haben soll, doch zuvor sein Seyn geoffenbart haben müsse (*primum enim quaeritur,*

23) *Unam saltem cicerculam Deus Marcionis propriam protulisse debuerat, ut novus aliquis Triptolemus praedicaretur!*

führen, daß der Weltschöpfer und der höchste Gott imme
wieder in einem und demselben Begriff zusammenfalle
müssen.

Was zuerst den Begriff des unbekannten Gottes be
trifft, so zeigt Tertullian (c. 9. f.), daß das Unbekann
seyn dem Begriffe Gottes widerstreite. Mit der Schöpfun
der Welt müsse auch der Weltschöpfer bekannt werden, d
es ja gerade Zwek der Schöpfung sey, Gott bekannt z
machen. Nicht erst durch Moses wurde der Schöpfer be
kannt, sondern im unmittelbaren Bewußtseyn des Mensche
spricht sich die Idee Gottes aus [22]). Wollte Marcion die
zwar in Beziehung auf den Weltschöpfer, nicht aber i
Beziehung auf den höchsten Gott, welchen er von demsel
ben unterschied, gelten lassen, so hält ihm Tertullian den
Hauptsaz entgegen, auf welchen es hier ankam, daß man
des Seyns Gottes nur soweit sich bewußt seyn könne, so
weit Gott selbst sein Seyn geoffenbart habe (*satis est, nullum probari, cujus nihil probatur.*). „Wie also der Welt
schöpfer nur dadurch Gott ist, daß alles sein Werk und
seine Offenbarung ist, und ihm angehört, so kann schon
deßwegen kein anderer Gott neben ihm seyn, weil der Welt
schöpfer bereits das ganze Universum zu seiner Manifesta
tion in Besiz genommen hat. Hat doch selbst die heidni
sche Welt die allgemeine Wahrheit, daß Gott nur insofern

22) *Ante anima, quam prophetia. Animae enim a primordio conscientia Dei dos est: eadem nec alia et in Aegyptiis et in Syris et in Ponticis. Judaeorum enim Deum dicunt et animae Deum. — Nunquam Deus latebit, nunquam Deus deerit, semper intelligetur, semper audietur, etiam videbitur, quomodo volet. Habet Deus testimonium totum hoc, quod sumus, et in quo sumus. Sic probatur et Deus et unus, dum non ignoratur, alio adhuc probari laborante.* I, 10.

…tliche, zur Natur Gottes gehörende, Eigenschaft be… …t werden, und alles, was dem Weltschöpfer zum …urf gemacht wird, fällt auf den zurük, der seine … zurükhielt, um der Grausamkeit, die jener ausübte, …n Lauf zu lassen. Wie in Gott alles natürlich ist, so …s in ihm alles auch vernünftig seyn. Auch die Aeusse… …g der Güte muß auf einem vernünftigen Grunde beru… …n, weil nichts für gut gehalten werden kann, was nicht …h vernünftig gut ist. Die Güte des marcionitischen Gottes aber erscheint schon deßwegen nicht als eine vernünftige, weil der Mensch, zu dessen Heil sie sich äussert, Gott fremd ist. Sagt man, gerade dann zeige sich die Liebe um so mehr als eine freie und freiwillige, wenn sie gegen solche sich äussere, die sie nicht verdienen, so sezt doch die Feindesliebe die Nächstenliebe immer voraus. Bei dieser Verkehrung der vernünftigen Ordnung ist es natürlich, daß man bei der Güte des marcionitischen Gottes den Character der Vernünftigkeit auch noch in anderer Beziehung vermißt. Ihre Aeusserung ist mit der größten Ungerechtigkeit und Irreligiosität verbunden. Denn was kann ungerechter und irreligiöser seyn, als die Menschen des Weltschöpfers von ihm, ihrem Schöpfer, abzuziehen 24)?

24) *Non aliter Deus Marcionis, irrumpens in alienum mundum, eripiens Deo hominem, patri filium, educatori alumnum, domino famulum, ut eum efficiat Deo impium, patri irreligiosum, educatori ingratum, domino nequam. — Non putem impudentiorem, quam qui in aliena aqua alii Deo tinguitur, ad alienum coelum alii Deo expanditur, in aliena terra alii Deo sternitur, super alienum panem alii Deo gratiarum actionibus fungitur, de alienis bonis ob alium Deum nomine eleemosynae et dilectionis operatur. Quis ille Deus tam bonus, ut homo ab illo malus fiat, tam propitius, ut alium illi Deum, et dominum quidem, faciat iratum?*

an sit? et ita, qualis sit? alterum de operibus, alterum de beneficiis Dei dignoscitur). Auch hier dringe sich wieder die Frage auf, warum er sich erst in der Folge, und nicht schon von Anfang an geoffenbart habe? An einem Grund und einer Veranlassung hiezu habe es doch nicht fehlen können, da der Mensch der Gegenstand der Erlösung von Anfang an in der Welt war, und stets der Unterstüzung des guten Gottes gegen die Bosheit des Weltschöpfers bedurfte. Auch hier werde man also wieder zu der Alternative des Nichtkönnens und des Nichtwollens zurükgetrieben, und das eine wie das andere erscheine eines Gottes, zumal des absolut Guten, gleich unwürdig. Dieß führt von selbst auf den zweiten der genannten Begriffe, auf den Begriff der Güte, welchen Marcion vorzugsweise dem höchsten Gott beilegte.

Widerstreitet das Unbekanntseyn, zeigt Tertullian (c. 22.), an sich schon dem Begriff Gottes, so ist es noch widersprechender, einen Gott, dessen wesentliche Eigenschaft die Güte seyn soll, sich als einen nicht offenbar gewordenen zu denken, aber überhaupt kann die Güte in dem eigenthümlichen und ausschließlichen Sinne, in welchem sie Marcion seinem höchsten Gott beilegt, nicht als die wesentlichste Eigenschaft desselben gedacht werden. Dieß ist der Gedankengang, in welchem sich die tertullianische Polemik weiter fortbewegt. Wie alle Eigenschaften Gottes Gott natürlich und gleich ewig mit seinem Wesen gedacht werden müssen, damit sie nicht für etwas Zufälliges, Aeusserliches und Zeitliches gehalten werden, so muß auch die Güte ewig in Gott seyn, und den Ursachen und Veranlassungen, sich zu äussern, vorangehen. Warum sollte sie also nicht schon von Anfang an thätig gewesen seyn? Zur Natur Gottes gehört eine stets fortdauernde Thätigkeit. Hat nun die Güte Gottes, wie Marcion behauptet, jemals einen Stillstand gehabt, so kann sie auch nicht als eine

können die Gebote eines Gottes aufrecht erhalten werden, der ihre Uebertretung nicht ahndet[25]? Aus diesem Grunde darf auch die Furcht nicht von der Liebe getrennt werden (*quomodo diliges, nisi timeas, non diligere?*)? Ueberhaupt läßt sich, so wenig die Gerechtigkeit von der Güte getrennt werden kann, ebenso wenig die Schöpfung von der Erlösung, und das Reich des einen Gottes von dem des andern trennen[26].

---

25) *Non invenio, quomodo illi disciplinarum ratio consistat. — Nunc tacite permissum est, quod sine ultione prohibetur — non offenditur facto — aut si offenditur, debet irasci, si irascitur, debet ulcisci — sed non ulciscitur, ergo nec offenditur, ergo nec laeditur voluntas ejus, cum fit, quod fieri noluit, et fit jam delictum secundum voluntatem ejus, quia non fit adversus voluntatem, quod non laedit voluntatem. — Hoc erit bonitas imaginaria, disciplina phantasma, et ipsa transfunctoria praecepta, secura delicta.*

26) *O Deum — ubique irrationabilem — cujus — jam nec ipsum fidei ejus sacramentum (video consistere). Cui enim rei baptisma quoque apud eum exigitur, si remissio delictorum est? Quomodo videbitur delicta dimittere, qui non videbitur retinere? Quia retineret, si judicaret. — Si absolutio mortis est, quomodo absolveret a morte, qui non devinxit ad mortem? Devinxisset enim, si a primordio damnasset. Si regeneratio est hominis, quomodo regenerat, si non generavit? Signat igitur hominem, nunquam apud se resignatum, lavat hominem, nunquam apud se coinquinatum, et in hoc totum salutis sacramentum carnem mergit, exsortem salutis. Quomodo salvum hominem volet, quem vetat nasci, de quo nascitur, auferendo? Quomodo habebit, in quo bonitatem suam signet, quem esse non patitur? Quomodo diligit, cujus originem non amat?*

So zielt diese ganze Polemik darauf hin, den
Marcion aufgestellten Begriff des höchsten Gottes in
Unhaltbarkeit und Nichtigkeit darzustellen. Es ist
jedoch nur die negative Seite derselben. Sollte der
cionitische Dualismus, die Trennung des absoluten G
vom Weltschöpfer, vollständig widerlegt werden, so
nicht nur jener höhere Gott entfernt, sondern au
Weltschöpfer in die von Marcion jenem vorbehaltene
hinaufgerükt werden. Dieß ist das Positive, das
nem Negativen noch hinzukommen mußte, und nur
zukommen konnte, daß, im Gegensaz gegen die von
cion dem Weltschöpfer gemachten Beschuldigungen
vollkommen Gotteswürdige des Begriffs desselben
than wurde. Es ist dieß der Hauptgegenstand der
den Bücher des tertullianischen Werkes, bei welch
jedoch nur kurz zu verweilen nöthig haben.

Tertullian rügt vorerst (II, 2.) die Vermess
mit welcher die Häretiker, indem sie zwischen einem
und niedern Gott unterscheiden, sich über den lezt
erheben wagen, während doch vielmehr das, was s
Gegenstand ihrer Vorwürfe machen, ihnen nur das
liche Unvermögen, Gott zu erkennen, zum Bew
bringen sollte. Die Hauptargumentation bewegt sich
auch hier um die beiden Begriffe der Güte und Ge
keit. Wie Tertullian in Beziehung auf Marcions
kannten Gott zu zeigen suchte, daß die ihm bei
Güte keinen festen Grund und Haltpunct habe, so
er nun den Beweis, daß die Güte dem Weltsch
nicht abgesprochen werden könne, und zwar auf gan
loge Weise. Wie die Güte dem unbekannten Gott
hätte gestatten können, unbekannt zu bleiben, so m
dagegen als der erste Beweis der Güte des Weltsch
betrachtet werden, daß er sich offenbarte, und Wes
ben wollte, die ihn erkennen (*quid enim tam b*

... *notitia et fructus Dei?*). Die erste Offenbarung ...tes ist durchaus eine Offenbarung seiner Güte, auf ... folgte dann erst die Offenbarung seiner Gerechtigkeit, ...en der Sünde der Menschen [27]). Aber auch an sich ...r die Gerechtigkeit in einem solchen Verhältniß zur ...te, daß sie von ihr nicht getrennt werden kann. Alles, ...s gerecht ist, ist auch gut, und was nicht gerecht ist, ... nicht gut. So wenig daher die Güte und die Ge...tigkeit von einander getrennt werden können, ebenso ...ig kann es zwei, durch diese Eigenschaften characteri...ch verschiedene, Götter geben. Von Anfang an hat der ...chöpfer mit seiner Güte auch seine Gerechtigkeit geoffen...rt. Seine Güte hat die Welt geschaffen, seine Gerech...gkeit sie geordnet. Schon daß er die Welt vermöge sei...er Güte zu schaffen beschloß (*mundum judicavit ex ...onis faciendum*), ist ein Act seiner, neben der Güte ...hätigen, Gerechtigkeit. Ein Werk der Gerechtigkeit ist ...s ferner, daß er die Trennung und den Unterschied zwi...chen Tag und Nacht, Himmel und Erde, dem obern und ...ntern Gewässer, zwischen dem Meer und Festland, zwi...chen den größern und kleinern Lichtern, den Lichtern des Tags und der Nacht, zwischen Mann und Frau u. s. w. ...ussprach [28]). So ist demnach auch die Gerechtigkeit, wie ...ie Güte, jene als *arbitratrix operum*, diese als *auctrix ...mnium*, eine ursprüngliche und wesentliche Eigenschaft Gottes, und der Begriff der Gerechtigkeit darf durch seine Beziehung auf das Böse nicht verdunkelt werden. Aber

27) *Prior bonitas Dei secundum naturam, severitas posterior secundum causam, illa ingenita, haec accidens.*

28) *Omnia ut bonitas concepit, ita justitia distinxit, totum hoc judicato dispositum et ordinatum est. Omnis situs, habitus elementorum, motus, status, ortus, occasus singulorum, judicia sunt creatoris* . II, 11. 12.

auch nachdem die Sünde herrschend geworden ist, wirken die Güte und Gerechtigkeit im innigsten Bunde mit einander. Die Gerechtigkeit muß der Güte ihre Richtung bestimmen, damit ihre Gaben nur Würdigen ertheilt, Unwürdigen versagt werden. Güte und Gerechtigkeit greifen aufs innigste in einander ein, die eine hat immer die andere zu ihrer Voraussezung, in jeder stellt sich die göttliche Vollkommenheit dar, und alle Gegensäze gleichen sich so immer wieder in der Idee Gottes aus. Es ist derselbe Gott, der schlägt und heilt, tödtet und lebendig macht, erniedrigt und erhöht, Uebels schafft und den Frieden gibt, aber Uebels schafft er nicht so, wie die Häretiker behaupten, sondern nur so, daß man, wie nothwendig ist, zwischen dem Uebel der Schuld und dem Uebel der Strafe wohl unterscheidet (c. 11. — 14.). Was Tertullian in diesem Theil seines Werkes noch weiter ausführt, können wir auf sich beruhen lassen, da es im Grunde nur eine Apologie des A. T. ist. Um den geringfügigen Begriff des alttestamentlichen Gottes, welchen die Häretiker aufstellten, zu widerlegen, zeigt Tertullian, theils daß die Stellen des A. T., auf die sie sich berufen, richtig aufgefaßt, einen solchen Begriff nicht wirklich enthalten, theils daß die Rüksicht auf die sittliche Freiheit des Menschen (II, 5 — 7.) eine gewisse Beschränkung der Macht und Allwissenheit Gottes nothwendig mache, die jedoch keineswegs dem Wesen Gottes an sich zugeschrieben werden dürfe.

Mit dem marcionitischen Dualismus ist zugleich auch die marcionitische Christologie widerlegt. Ist gezeigt, daß die Trennung des höchsten Gottes und des Weltschöpfers auf leeren Voraussezungen beruht, so folgt daraus von selbst, daß Christus nicht in dem von Marcion angenommenen Verhältniß zu dem höchsten Gott und dem Weltschöpfer stehen kann. Doch verdienen hier noch folgende Puncte hervorgehoben zu werden:

1. Die ganze Art und Weise, wie Marcion seinen Christus erscheinen ließ, hatte etwas so Plötzliches und Unvorbereitetes, daß sie mit richtigen Begriffen von der göttlichen Weltordnung nicht vereinbar zu seyn schien. *Hinc denique gradum consero*, sagt Tertullian III, 2., *an debuerit tam subito venisse?* Ist er der Sohn Gottes, so hätte die Ordnung erfordert, daß der Vater den Sohn ankündigte, nicht der Sohn den Vater. Der Sendende hätte den von ihm Gesandten einführen sollen, weil Niemand, der im Auftrage eines andern kommt, durch seine eigene Versicherung sich legitimiren kann[29]).

2. Ganz besonders mußte der marcionitische Doketismus mit der tertullianischen Ansicht vom Wesen des Chri-

---

29) *Nec filius agnoscetur, quem nunquam pater nuncupavit, nec missus credetur, quem nunquam mandator designavit. — Suspectum habebitur omne, quod exorbitavit a regula, rerumque principalis gradus non sinit posterius agnosci patrem post filium, et mandatorem post mandatum, et Deum post Christum. Nihil origine sua prius est in agnitione, quia nec in dispositione. Subito filius et subito missus, et subito Christus: atqui nihil putem a Deo subitum, quia nihil a Deo non dispositum. Si autem dispositum, cur et non praedicatum, ut probari posset et dispositum ex praedicatione, et divinum ex dispositione?* Vgl. IV, 11.: *Subito Christus, subito et Joannes. Sic sunt omnia apud Marcionem, quae suum et plenum ordinem habent apud creatorem* (*De carne Christi* c. 2.: *Odit moras, qui subito Christum de coelo deferebat*). — *Dedignatus, opinor, est imitari ordinem Dei nostri, ut displicentis, ut cum maxime revincendi: novus nove venire voluit, filius ante patris professionem, et missus ante mandatoris auctoritatem, ut et ipse fidem monstruosissimam induceret, qua ante crederetur, Christum venisse, quam sciretur fuisse.* III, 4.

durch die Welt hindurchging, um unsern Blik auf das Unsichtbare (ἀειδὲς) und Unkörperliche des göttlichen Princips hinzurichten?

Obgleich die Polemik des Clemens gegen die Gnostiker sich auf die hier erörterten Puncte beschränkt, so dringt doch Clemens, wie die Darlegung seiner Hauptargumente von selbst zeigt, nicht minder tief als Irenäus und Tertullian in das Innere der gnostischen Systeme ein. Wir würden jedoch sein Verhältniß zur Gnosis nur sehr unvollkommen und einseitig auffassen, wenn wir nur bei dieser negativen Seite stehen bleiben wollten. Kein Kirchenlehrer der ältern Zeit steht den Gnostikern so nahe als Clemens, bei keinem andern sehen wir die Gnosis und die katholische Lehre sich so vielfach berühren und durchkreuzen. Er ist daher nicht blos als Gegner der Gnostiker zu betrachten, sondern das Lehrsystem, das seine Schriften enthalten, bildet selbst ein neues wichtiges Moment in dem Entwiklungsgange der Gnosis. Deßwegen kann es auch nur in diesem Zusammenhang, aus dem Gesichtspunct seines Verhältnisses zu den gnostischen Systemen, seiner wahren Bedeutung nach aufgefaßt werden.

Clemens von Alexandrien als Gnostiker.

Clemens stimmt mit den Gnostikern vor allem darin überein, daß es eine Gnosis als Erkenntniß des Absoluten geben müsse. Der historische Glaube kann nicht genügen, der Glaube muß zum Wissen erhoben werden, wenn das Christenthum die absolute Religion seyn soll. Die Gnosis ist, wie Clemens (II, 17.) ihren Begriff bestimmt und von andern verwandten Begriffen unterscheidet, die Erkenntniß des Seyenden selbst, die mit der Sache selbst zusammenstimmende Erkenntniß, die Erkenntniß, die durch die Ver-

nunft vermittelt wird, und durch eine andere Vernunft nicht verrückt werden kann. Sie ist das Wissen schlechthin, das seinen Zwek nur in sich selbst hat. Denn „dem Gnostiker kommt es nicht zu," sagt Clemens (IV, 22.), „um irgend eines Nuzens willen, damit etwas geschehe, und etwas anderes nicht geschehe, nach der Erkenntniß Gottes zu streben. Die Ursache seiner Speculation ist ihm die Gnosis selbst (αἰτία τῆς θεωρίας ἡ γνῶσις αὐτή). Ich wage zu behaupten, nicht um selig zu werden, wählt sich die Gnosis der, der wegen der göttlichen Erkenntniß selbst der Gnosis nachstrebt. Das Denken wird durch die Uebung ein stetes Denken, das stete Denken, das Wesen des Erkennenden bleibt als etwas Ununterbrochenes, als eine beständige Speculation, eine lebendige Substanz (ἀΐδιος θεωρία ζῶσα ὑπόστασις μένει). Würde nun jemand dem Gnostiker die Wahl lassen zwischen der Erkenntniß Gottes und der ewigen Seligkeit, und beides wäre getrennt, was doch vielmehr ein und dasselbe ist, so würde er, ohne sich im Geringsten zu bedenken, die Erkenntniß Gottes wählen, in der Ueberzeugung, daß die durch die Liebe über den Glauben zur Erkenntniß sich erhebende Eigenschaft das an sich Wünschenswerthe sey" (Vgl. VI, 12.). Der Gnosis ist es nicht um irgend einen Erfolg, sondern nur um das Erkennen selbst zu thun, und für den Gnostiker hat daher das Leben nur insofern einen Werth, sofern er seine Erkenntniß vermehren, und die Gnosis erlangen kann. „Die Gnosis wird," so beschreibt Clemens (VI, 9.) „ihr Wesen weiter, durch die fortgesezte ununterbrochene Beschäftigung, etwas Beharrliches und Unwandelbares. Der Gnostiker hat nicht nur das erste Princip, und das aus diesem entstandene zweite Princip begriffen, so daß er es mit unwandelbaren, unbeweglichen Gedanken festhält, sondern auch über Gutes und Böses, über alles Entstandene, mit Einem Worte über alles, was der Herr geredet hat, hat er die genaueste,

αν εἶναι καθ' ἕκαστον διάστημα), der überwelt
Erwählung entspreche der kosmische Glaube jeder N
und ebenso sey der Hoffnung eines jeden das Ge
des Glaubens parallel." Darauf erwiedert Clemen
Recht: „Ist der Glaube ein Vorzug der Natur, so
nicht mehr eine Richtung des freien Willens, und der
nicht glaubt, trifft keine gerechte Vergeltung, da ihn
Unglaube ebenso wenig zuzuschreiben ist, als dem Gla
den sein Glaube. Das Eigenthümliche und Unter
dende des Glaubens und Unglaubens fällt nicht meh
ter den Begriff des Lobs und Tadels, wenn man es
erwägt, da es aus einer natürlichen Nothwendigkeit
vorgeht, die ihren Grund in der Allmacht des hö
Wesens hat. Werden wir gleich unbeseelten Wesen
natürliche Thätigkeiten, wie an Saiten, gezogen, so ist
Unfreiwillige und das Freiwillige etwas Unwesentli
Ich kann mir kein lebendiges Wesen denken, dessen be
mendes Princip von einer äussern Ursache so bewegt w
daß es der Nothwendigkeit anheimgefallen ist. Denn
läßt sich noch eine Sinnesänderung des vormals Un
bigen denken, wodurch Vergebung der Sünde bewirkt
Auch die Taufe hat daher keinen vernünftigen Grund
noch die Bezeichnung mit dem glükseligen Siegel, noc
Sohn, noch der Vater, sondern Gott ist ihnen, wi
glaube, das die Naturen vertheilende Princip, das
freiwilligen Glauben nicht zur Grundlage des Heils ma
Auf diesen Einwurf gegen Basilides und Valentin, da
ein φύσει σωζόμενον γένος annehmen, kommt Cle
wiederholt zurük. Vergl. Strom. IV, 13. V. 1.: „
einer Gott von Natur kennt," sagt Clemens in der le
Stelle, „wie Basilides glaubt" — so kann er den G
ben nicht für eine vernünftige Ueberzeugung halten, die
der freien Selbstbestimmung der Seele hervorgeht. U
flüssig sind daher die Gebote des A. u. N. T., wenn

on Natur selig wird, wie Valentin will, oder von Natur glaubt und auserwählt ist, wie Basilides meint. Dann müßte ja auch ohne die Erscheinung des Erlösers mit der Zeit einst die Natur hervorstrahlen können. Sagt man aber, die Erscheinung des Erlösers sey nothwendig, so müssen sie die eigenthümlichen Vorzüge der Natur fallen lassen, und wer erwählt wird, wird durch Unterricht, Reinigung, Vollbringung guter Werke, nicht aber von Natur selig." Gewiß eine treffende, den Gegensaz der beiden Ansichten in seinem Hauptmoment auffassende Entgegnung. Aus demselben Grunde, um nichts zuzugeben, was den Glauben an die sittliche Freiheit, und eine mit ihr harmonirende göttliche Vorsehung entkräften könnte, glaubte Clemens auch der Ansicht des Basilides von dem Märtyrerthum und den Begriffen von dem nothwendigen Zusammenhang zwischen Schuld und Strafe, auf welchen sie beruht, seine Zustimmung nicht geben zu können. „Basilides," sagt Clemens (IV. 12.), „läßt die Seele, die in einem frühern Leben gesündigt hat, hier dafür büßen, die erwählte auf eine ehrenvolle Weise durch das Märtyrerthum, die andern aber so, daß sie durch die ihnen gebührenden Strafen gereinigt werden. Wie kann aber dieß wahr seyn, da es von uns abhängt, zu bekennen und Strafe zu leiden, oder nicht? An jedem, der seinen Glauben verläugnet, ist es um die von Basilides behauptete Vorsehung geschehen. — Wo ist der Glaube, wenn das Märtyrerthum zur Abbüßung früher begangener Sünden geschieht? Wo ist die Liebe gegen Gott, die der Wahrheit wegen Verfolgungen und Leiden erduldet? Wo das Lob des Bekennenden, wo der Tadel des Verläugnenden? Wozu nüzt die rechte Lebensweise, daß man die Begierden tödtet, und kein Geschöpf haßt? Wenn wir, wie Basilides selbst sagt, für einen Theil des göttlichen Willens halten müssen, alles zu lieben, weil alles in einem bestimmten Verhältniß zum Ganzen steht, für einen zwei-

die doch selbst durch Zeugung entstanden sind, anders als unrein seyn? Es gibt solche, die die Ehe geradezu Hurerei nennen, und das Dogma aufstellen, sie sey vom Teufel eingeführt. Diese behaupten prahlerisch, den Herrn nachzuahmen, der auch nicht in der Ehe gelebt, und nichts in der Welt besessen habe. Sie rühmen sich, besser als andere das Evangelium zu verstehen, wissen aber doch die Ursache nicht, warum der Herr nicht in der Ehe lebte. Vors erste nemlich war die Kirche seine eigenthümliche Braut, und dann war er kein gewöhnlicher Mensch, um eine Gehülfin, dem Fleisch nach, zu bedürfen, auch hatte er nicht nöthig, Kinder zu zeugen, da er ewig bleibt, und allein der Sohn Gottes ist. Er selbst aber sagt, was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen u. s. w. Und wie? haben denn nicht auch die Gerechten der Vorzeit an dem kreatürlichen Leben mit Dank theilgenommen? Einige haben auch Kinder gezeugt, und enthaltsam in der Ehe gelebt. — Oder haben die Apostel das eheliche Leben verworfen? Petrus und Philippus haben Kinder gezeugt, Philippus hat Töchter in die Ehe gegeben, auch Paulus spricht von einer Gattin, die er nicht mit sich führte (Phil. 4, 3.)." — Ueber den zuvor angeführten Ausspruch Jesu zur Salome bemerkt Clemens (c. 9.), er sey aus dem Evangelium der Aegyptier genommen. Der Erlöser habe gesagt: „er sey gekommen, die Werke des Weibes aufzulösen," das Weib sey die Begierde, ihre Werke Geburt und Tod. „Was wollen sie nun hiemit sagen? Ist diese Ordnung der Dinge aufgelöst worden? Das können sie nicht sagen: es besteht ja noch dieselbe Welteinrichtung. Der Herr aber hat nichts Unwahres gesagt. Denn in der That hat er die Werke der Begierde aufgehoben, Geiz, Streit, Ehrsucht, Weiberwuth u. s. w. Ihre Geburt ist der Tod der Seele, da wir todt in unsern Sünden sind. So ist jenes Weib die Unmäßigkeit. In der Natur aber muß Geburt und

Tod in steter Folge stattfinden, bis völlig ausgeschieden ist, und zu seinem Ziele gebracht das Erwählte, um dessen willen auch die in der Welt gemischten Substanzen ihrer Eigenthümlichkeit zurükgegeben werden. — Wie aber können sich die, die sich an alles eher, als an den wahren evangelischen Kanon halten, auch auf das, was auf jene Worte an die Salome folgt, berufen? Auf ihre Rede: „„„so habe ich also recht gethan, daß ich nicht geboren habe,"" antwortete der Herr, da sie die Geburt nicht so, wie sie sollte, verstanden hatte: „„„iß jedes Kraut, das bittere aber iß nicht."" Hiemit gibt er zu verstehen, daß es von uns abhänge, und nicht nothwendig sey, vermöge eines verbietenden Gebots, entweder enthaltsam zu seyn, oder in der Ehe zu leben. Auch erklärt er dabei, daß die Ehe mit der Schöpfung zusammenwirkt. Halte also niemand die dem Logos entsprechende Ehe für eine Sünde. — Es hängt von jedem Einzelnen von uns ab, ob er Kinder erzeugen will, oder nicht. — Jene zwei oder drei, die im Namen des Herrn versammelt sind, und unter welchen mitten der Herr ist, kann man auch von Mann und Weib und Kind verstehen, weil das Weib durch Gott mit dem Mann verbunden wird. Einige wollen zwar diesen Ausspruch des Herrn so erklären: mit mehreren sey der Weltschöpfer als der der Zeugung vorstehende Gott, mit Einem aber, dem Erwählten des Erlösers, der Sohn des andern Gottes, des guten, aber so ist es nicht, sondern es ist auch mit dem auf sittsame Weise in der Ehe lebenden und Kinder zeugenden Gott durch den Sohn, aber auch mit dem auf vernünftige Weise in der Enthaltsamkeit Lebenden ist auf dieselbe Weise derselbe Gott." Clemens entwikelt (c. 11. f.) noch weiter den Kanon der dem Logos gemäs zu beobachtenden Enthaltsamkeit, und den Widerspruch der Grundsäze der Häretiker mit den Aussprüchen und der Lehre der Schrift, und nimmt dann (c. 13.) noch beson-

durch die Welt hindurchging, um unsern Blick auf das Unsichtbare (ἀειδὲς) und Unkörperliche des göttlichen Princips hinzurichten?

Obgleich die Polemik des Clemens gegen die Gnostiker sich auf die hier erörterten Puncte beschränkt, so bringt doch Clemens, wie die Darlegung seiner Hauptargumente von selbst zeigt, nicht minder tief als Irenäus und Tertullian in das Innere der gnostischen Systeme ein. Wir würden jedoch sein Verhältniß zur Gnosis nur sehr unvollkommen und einseitig auffassen, wenn wir nur bei dieser negativen Seite stehen bleiben wollten. Kein Kirchenlehrer der ältern Zeit steht den Gnostikern so nahe als Clemens, bei keinem andern sehen wir die Gnosis und die katholische Lehre sich so vielfach berühren und durchkreuzen. Er ist daher nicht blos als Gegner der Gnostiker zu betrachten, sondern das Lehrsystem, das seine Schriften enthalten, bildet selbst ein neues wichtiges Moment in dem Entwiklungsgange der Gnosis. Deßwegen kann es auch nur in diesem Zusammenhang, aus dem Gesichtspunct seines Verhältnisses zu den gnostischen Systemen, seiner wahren Bedeutung nach aufgefaßt werden.

Clemens von Alexandrien als Gnostiker.

Clemens stimmt mit den Gnostikern vor allem darin überein, daß es eine Gnosis als Erkenntniß des Absoluten geben müsse. Der historische Glaube kann nicht genügen, der Glaube muß zum Wissen erhoben werden, wenn das Christenthum die absolute Religion seyn soll. Die Gnosis ist, wie Clemens (II, 17.) ihren Begriff bestimmt und von andern verwandten Begriffen unterscheidet, die Erkenntniß des Seyenden selbst, die mit der Sache selbst zusammenstimmende Erkenntniß, die Erkenntniß, die durch die Ver-

nunft vermittelt wird, und durch eine andere Vernunft nicht verrückt werden kann. Sie ist das Wissen schlechthin, das seinen Zwek nur in sich selbst hat. Denn „dem Gnostiker kommt es nicht zu," sagt Clemens (IV, 22.), „um irgend eines Nuzens willen, damit etwas geschehe, und etwas anderes nicht geschehe, nach der Erkenntniß Gottes zu streben. Die Ursache seiner Speculation ist ihm die Gnosis selbst (αἰτία τῆς θεωρίας ἡ γνῶσις αὐτή). Ich wage zu behaupten, nicht um selig zu werden, wählt sich die Gnosis der, der wegen der göttlichen Erkenntniß selbst der Gnosis nachstrebt. Das Denken wird durch die Uebung ein stetes Denken, das stete Denken, das Wesen des Erkennenden bleibt als etwas Ununterbrochenes, als eine beständige Speculation, eine lebendige Substanz (αἴδιος θεωρία ζῶσα ὑπόστασις μένει). Würde nun jemand dem Gnostiker die Wahl lassen zwischen der Erkenntniß Gottes und der ewigen Seligkeit, und beides wäre getrennt, was doch vielmehr ein und dasselbe ist, so würde er, ohne sich im Geringsten zu bedenken, die Erkenntniß Gottes wählen, in der Ueberzeugung, daß die durch die Liebe über den Glauben zur Erkenntniß sich erhebende Eigenschaft das an sich Wünschenswerthe sey" (Vgl. VI, 12.). Der Gnosis ist es nicht um irgend einen Erfolg, sondern nur um das Erkennen selbst zu thun, und für den Gnostiker hat daher das Leben nur insofern einen Werth, sofern er seine Erkenntniß vermehren, und die Gnosis erlangen kann. „Die Gnosis wird," so beschreibt Clemens (VI, 9.) „ihr Wesen weiter, durch die fortgesezte ununterbrochene Beschäftigung, etwas Beharrliches und Unwandelbares. Der Gnostiker hat nicht nur das erste Princip, und das aus diesem entstandene zweite Princip begriffen, so daß er es mit unwandelbaren, unbeweglichen Gedanken festhält, sondern auch über Gutes und Böses, über alles Entstandene, mit Einem Worte über alles, was der Herr geredet hat, hat er die genaueste,

Weltanfang und Weltende umfassende, Erkenntniß von der Wahrheit selbst, und zieht nie das blos Wahrscheinliche, das, was in der Darstellung der Griechen einen Schein von Nothwendigkeit hat, der Wahrheit selbst vor, das vom Herrn Gesagte ist ihm klar und offenbar, wenn es auch andern verborgen ist, er hat bereits über alles die Gnosis erlangt. Denn die Orakel, die wir haben (die Schriften der Propheten), verkündigen das Seyende, wie es ist, das Künftige, wie es seyn wird, das Geschehene, wie es geschehen ist. Er hat, als ein Wissender, seine Stärke im Wissen, und führt über das Gute das Wort, stets mit dem Intelligibeln beschäftigt, und von jenen obern Urbildern die Norm für die Verwaltung des Menschlichen sich entnehmend, wie die Schiffenden nach den Gestirnen den Lauf des Schiffes richten. — Der Gnostiker weiß durch die Schrift das Alte, und schließt auf das Künftige, er kennt alle Bedeutungen der Reden, alle Lösungen der Räthsel, ist bekannt mit den Zeichen und Vorausverkündigungen, und dem Erfolg der Zeiten und Ereignisse" (c. 4.). In welchem Sinne hier Clemens die Gnosis, sofern sie das absolute Wissen ist, ein prophetisches, durch die Propheten des A. T. vermitteltes, Wissen nennt, erläutert folgende Stelle (Strom. VI, 7.): „Wenn wir Christus selbst die Weisheit nennen, und seine Thätigkeit diejenige, die durch die Propheten vermittelt wird (τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ, τὴν διὰ τῶν προφητῶν), durch die wir die gnostische Ueberlieferung lernen können, wie er selbst während seiner Gegenwart die Apostel gelehrt hat, so wäre die Weisheit die Gnosis als ein Wissen und Begreifen des Seyenden, Künftigen und Gewesenen, und zwar ein festes und sicheres, als ein von dem Sohn Gottes überliefertes und geoffenbartes. Und wenn das Ziel des Weisen Speculation ist, so strebt diese zwar in denen, die noch Philosophen sind, nach der göttlichen Erkenntniß, erreicht sie aber nicht, wenn sie nicht

Gnosis gehört es aber, daß sie das Absolute nicht blos in seiner reinen Abstractheit zum Object hat, sondern sich auch der Vermittlung desselben bewußt ist, dasselbe durch seine vermittelnde Momente sich hindurchbewegen läßt. Auch bei Clemens ist dieß daher der Hauptgesichtspunct, von welchem aus er seinen Gnostiker betrachtet. Das Absolute, das zum Wesen des Gnostikers gehört, ist in ihm ein erst werdendes, es gelangt erst durch eine Reihe vermittelnder Momente zu seiner concreten Realität, und zwar so, daß sich im dem Leben des Gnostikers der allgemeine Entwiklungsproceß des Universums reflectirt. Wie die Welt und das ganze Naturleben im Cyclus der Siebenzahl sich bewegt (Strom. VI, 16. ἐν ἑβδομάδι πᾶς ὁ κόσμος κυκλεῖται), so gelangt auch der Gnostiker erst durch die Hebdomas hindurch zu seinem absoluten Ziel (εἰς τὴν πατρῴαν αὐλὴν, ἐπὶ τὴν κυριακὴν ὄντως διὰ τῆς ἁγίας ἑβδομάδος ἐπείγεται μονὴν, ἐσόμενος, ὡς εἰπεῖν, φῶς ἑστὼς καὶ μένον ἀϊδίως, πάντῃ πάντως ἄτρεπτον. Strom. VII, 10.). „Worauf auch die Hebdomas sich beziehen mag," sagt Clemens Str. IV, 25, „sey es eine Zeit, die im Lauf von sieben bestimmten Perioden ihren Ruhepunct erreicht (das Sabbathsjahr), seyen es sieben Himmel, die in aufsteigender Ordnung gezählt werden, mag die wandellose Sphäre, die der intelligibeln Welt nahe ist, Ogdoas genannt werden, in jedem Falle muß der Gnostiker durch die Welt der Geburt und Sünde sich hindurcharbeiten (ἐξαναδῦναι γενέσεώς τε καὶ ἁμαρτίας χρῆναι τὸν γνωστικόν). Deßwegen werden sieben Tage lang Opferthiere für die Sünder geschlachtet, und sieben Tage finden Reinigungen statt, weil in so vielen Tagen die Weltschöpfung zur Vollendung kommt (ἡ γένεσις τελειοῦται). Die vollkommene Aneignung aber ist der durch das Gesez und die Propheten gewonnene gnadenreiche Glaube an das Evangelium, und die durch vollkommenen Gehorsam erlangte Reinheit, verbunden mit der

kenntniß des Göttlichen zu Stande kommt, und mit sich und dem göttlichen Logos einstimmig ist. Durch sie wird der Glaube vollendet, da der Glaubige durch sie allein vollkommen wird. Der Glaube nun ist ein im Innern niedergelegtes Gut: auch ohne Gott zu suchen, bekennt er, daß er ist, und preist ihn als den Seyenden. Indem man nun von diesem Glauben ausgeht, und in ihm fortschreitet, muß man durch die Gnade Gottes, so viel möglich, die Erkenntniß Gottes erlangen. — Der Glaube ist daher, so zu sagen, eine auf das Allgemeine sich beschränkende Erkenntniß (σύντομος γνῶσις) des Nothwendigen, die Gnosis ein festes und sicheres Erkennen des durch den Glauben Aufgenommenen (ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος), das durch die Lehre des Herrn auf den Glauben gebaut wird, und zu dem unwandelbaren, begreifenden Wissen hinüberführt. Die erste heilbringende Umänderung ist daher die vom Heidenthum zum Glauben, die zweite, die vom Glauben zum Wissen, von der πίστις zur γνῶσις." Die Gnosis ist demnach, wenn wir diese Merkmale zusammenfassen, der zum Wissen erhobene Glaube, oder sofern im Glauben unmittelbar ist, was im Wissen vermittelt ist, das seiner Vermittlung sich bewußte, absolute Wissen. Diesen Unterschied bezeichnet Clemens insbesondere durch die Ausdrüke σύντομος γνῶσις und ἀπόδειξις u. s. w. sehr genau, da die ἀπόδειξις nur ein solches Wissen ist, das durch die Gründe und Beweise, auf welchen es beruht, sich hindurchbewegt.

Das Bisherige betrifft die Gnosis nur, sofern sie ihrem nächsten Begriffe nach ein Wissen und Erkennen ist, der eigenthümliche Gesichtspunct aber, von welchem aus Clemens die Gnosis auffaßt, besteht ganz besonders darin, daß er ihren Begriff nicht blos auf das Theoretische beschränkt, sondern ein ebenso großes, ja noch größeres Gewicht auf ihre practische Seite legt. Der Gnostiker ist ihm

nicht blos der Wissende, sondern zugleich der practisch vollendete Weise, und dasselbe Ideal, das die Stoiker in ihrem vollkommenen Weisen sich dachten, erscheint bei ihm mit allem, was das Christenthum darbieten konnte, bereichert und verherrlicht. Nach Strom. II, 10. rechnet Clemens zu der Philosophie, die er als die seinige bekennt, dreierlei: 1) die θεωρία 2) die ἐπιτέλεσις τῶν ἐντολῶν und 3) die κατασκευὴ ἀνδρῶν ἀγαθῶν. Diese drei Stüke zusammen vollenden den Gnostiker, und wenn nur etwas davon fehlt, so ist die Gnosis eine unvollkommene (χωλεύει τῆς γνώσεως) 32). Die Gnosis muß sich demnach nach der Idee, die Clemens durch sein ganzes Werk hindurch durchführt, practisch vollenden. Fassen wir nun sogleich die höchste Stufe ins Auge, zu welcher Clemens seinen Gnostiker auf diesem Wege gelangen läßt, so kann uns wohl folgende Stelle (Strom. VI, 9.), in welcher sich uns zugleich das Verhältniß des Gnostikers des Clemens zu dem stoischen Weisen von selbst zu erkennen gibt, den besten Begriff hievon geben: „Der Gnostiker hat keine andere Affectionen, als nur solche, die zur Erhaltung des Leibs gehören, wie Hunger, Durst und ähnliches. Daß bei dem Erlöser der Leib als Leib nothwendige Verrichtungen zu seiner Erhaltung erfordert habe, wäre eine lächerliche Behauptung. Er aß nicht des Leibes wegen, da sein Leib durch eine heilige Kraft zusammengehalten wurde, sondern nur damit denen, die mit ihm zusammen waren, nicht andere Gedanken über ihn kämen, wie nachher einige vermutheten,

32) Vergl. Stram. VII, 1. wo Clemens das ganze Wesen seiner Gnosis in folgende drei Hauptstüke, ἀποτελέσματα τῆς γνωστικῆς δυνάμεως, zusammenfaßt: τὸ γινώσκειν τὰ πράγματα, δεύτερον τὸ ἐπιτελεῖν ὅ τι ἂν ὁ λόγος ὑπαγορεύῃ, καὶ τρίτον τὸ παραδιδόναι δύνασθαι θεοπρεπῶς τὰ παρὰ τῇ ἀληθείᾳ ἐπικεκρυμμένα.

sehung, die über alles die Aufsicht führt, und nichts von allem, wofür sie zu sorgen hat, unbeachtet läßt. Welche ihm angehören wollen, sind diejenigen, die durch den Glauben zur Vollendung kommen. Er, der Sohn, ist durch den Willen des allherrschenden Vaters der Urheber von allem Guten, das erste Princip der Bewegung, eine auf sinnliche Weise nicht zu fassende Macht. — Eigenschaft der höchsten Macht ist eine, durch alle Theile, auch das Kleinste, hindurchgehende, Aufsicht über alles, die alles mit dem höchsten Ordner des Alls in Verbindung sezt, der durch den Willen des Vaters das Wohl aller ordnet, so daß immer andere über andere in höherer Ordnung die Aufsicht führen, bis man zu dem großen Hohepriester gelangt. Denn von dem Einen höchsten, nach dem Willen des Vaters wirkenden, Princip hängt das Erste, Zweite und Dritte ab. Auf der höchsten Spize des Sichtbaren steht das selige Engelsheer, und dann bis zu uns herab stehen wieder andere unter andern, die von Einem aus und durch Einen erlöst werden und erlösen. Wie auch die kleinsten Eisentheilchen von der, durch viele Eisenringe sich erstrekenden, Kraft des Magnetsteins bewegt werden, so werden auch, vom heil. Geist gezogen, die, welche mit Tugend begabt sind, mit dem höchsten in sich beharrenden Princip (πρώτη μονῇ) in Verbindung gesezt, und so der Reihe nach die übrigen bis zur untersten Stufe, die aber, welche aus Schwachheit böse sind, und in einem habituell bösen Zustande sich befinden, werden von ihren Leidenschaften umhergetrieben, und stürzen auf den Boden. Denn von Anfang an gilt als Gesez, daß die Tugend Sache der freien Wahl ist. — Der allein gute Eine Allherrscher bewirkt von Ewigkeit zu Ewigkeit durch den Sohn die Erlösung, an dem Bösen aber hat er keinen Theil. Denn zur Erlösung des Ganzen ist von dem Herrn des Ganzen alles geordnet, sowohl im Allgemeinen als im Einzelnen.

Daher ist es das Geschäft der erlösenden Gerechtigkeit,
lliches Wesen, soweit es möglich ist, zum Bessern und
ollkommnern zu führen." In demselben Sinne nennt
emens den Logos öfters den großen Hohepriester, sofern
rch seine vermittelnde Thätigkeit alles zur Einheit mit
ott erhoben wird [35]). Eben dieser Thätigkeit verdankt
ich der Gnostiker alles, was er ist. Je vollkommener in
m der Logos sich reflectirt, und mit ihm Eins wird,
sto vollkommener kommt in ihm die Idee des Absoluten
m Bewußtseyn und zum Leben, wie Clemens das Ver-
ltniß des Gnostikers zum Logos in der schönen Stelle
r. VII, 3. beschreibt: „Ein göttliches und gottähnliches
ild ist die Seele des Gerechten, in welcher durch Gehor-
m gegen die Gebote ein Heiligthum und einen festen Siz
hält der über alles Sterbliche und Unsterbliche waltende
önig und Erzeuger des Schönen, er, der wahrhaft Gesez,
rdnung und ewiger Logos ist, der Eine Erlöser für je-
es Einzelne besonders, und für alles zusammen. Er ist
er wahrhaft Eingeborne, das Bild der Gerechtigkeit, des
llkönigs, und des allherrschenden Vaters, er drükt dem
Gnostiker die vollkommene Anschauung (θεωρία), nach
einem eigenen Bilde, wie mit einem Siegel auf, so daß

---

35) In der Person des Erlösers tritt auch bei Clemens, wie bei den Gnostikern, das Menschliche sehr zurük, schon deßwegen, weil er in ihm vorzugsweise den Begriff des Logos festhielt. Je höher aber zugleich seine Vorstellung vom Logos war, desto weniger konnte er mit ihm die wahre Realität einer menschlichen Erscheinung zusammendenken. Daher seine Hinneigung zum gnostischen Doketismus, wie sie sich Coh. ad gent. c. 10. ausspricht: ὁ λόγος — τὸ ἀνθρώπου προσωπεῖον ἀναλαβὼν, καὶ σαρκὶ ἀναπλασάμενος τὸ σωτήριον δρᾶμα τῆς ἀνθρωπότητος ὑπεκρίνετο. Vgl. die oben S. 507. citirte Stelle Strom. VI, 9.

Ablegung des Weltlichen, wobei die Seele ihre Hütte, nachdem sie sie gebraucht hat, mit Dank zurückgibt. — Der wahre Gnostiker gehört unter diejenigen, welche, wie David sagt (Psalm 15, 1.), ihre Ruhe finden werden auf dem heiligen Berge Gottes, in der obersten Kirche, in welche die Philosophen Gottes versammelt werden, die wahren Israeliten, die reines Herzens und ohne Falschheit sind [34]."

Hier ist nun auch der Ort, wo in dem System des Clemens die Christologie in ihrer eigenthümlichen Bedeutung ihre Stelle findet, und in den Zusammenhang der übrigen Ideen eingreift. Dem absoluten Gott gegenüber, welcher, in seinem rein abstracten An-sich-seyn, über jede Erkenntniß erhaben ist (man vergl. besonders die Hauptstellen hierüber Strom. V, 11. 12.), ist nur der Logos das vermittelnde Princip, durch welches die Idee des Absoluten in dem Gnostiker theoretisch und practisch sich realisirt. Gott ist, wie Clemens (Str. IV, 25.) sagt, da er nicht demonstrirbar ist, kein Object der Erkenntniß, der Sohn aber, welcher Weisheit, Erkenntniß, Wahrheit und alles damit Verwandte ist. Ja auch Demonstration und dialectisches Erkennen läßt er zu. Alle Kräfte des Geistes (des πνεῦμα), zur Einheit verbunden, laufen in den Sohn zusammen, unendlich aber ist er in Ansehung des Begriffs jeder seiner Kräfte. Er wird weder Eins wie das Eine, noch vieles wie die Theile, sondern alles als Eins, weßwegen er alles ist. Denn er ist der Kreis aller in eine Einheit zusam-

---

34) Οἱ μὴ καταμείναντες ἐν ἑβδομάδι ἀναπαύσεως, ἀγαθοεργίᾳ δὲ θείας ἐξομοιώσεως εἰς ὀγδοαδικῆς εὐεργεσίας κληρονομίαν ὑπερκύψαντες, ἀκορέστου θεωρίας εἰλικρινεῖ ἐποπτείᾳ προσανέχοντες. Strom. VI, 14. Ueber die ἑβδομὰς und ὀγδοὰς vergl. oben S. 232.

en Proceß, durch welchen das Absolute sich mit sich selbst ermittelt, nur in Beziehung auf das Individuum betrachtet, sofern in dem Einzelnen, als Gnostiker, die πίστις zur γνῶσις erhoben wird, allein dieser Proceß hat auch bei Clemens eine nicht blos individuelle, sondern universelle Bedeutung. Wie jedem Einzelnen das, die Idee des Absoluten in ihm realisirende, Princip der Gnosis nur im Christenthum gegeben ist, so ist das Christenthum überhaupt die absolute Religion. Das im Christenthum objectivirte absolute Princip läßt Clemens zwar nicht kosmisch, wie die Valentinianer und andere Gnostiker das christliche Princip in Beziehung auf den Weltorganismus überhaupt auffaßten, aber doch weltgeschichtlich sich manifestiren. Das Christenthum ist als die absolute Religion in die Religionsgeschichte eingetreten, und steht in dieser Bedeutung sowohl dem Heidenthum als Judenthum gegenüber. Es konnte daher, da ihm der subjective Standpunct der marcionitischen Gnosis ohnedieß fremd geblieben ist, nur die pseudoclementinische Form der Gnosis seyn, mit welcher sein gnostisches System die größte Aehnlichkeit hat. Hiemit sind wir auf diejenige Frage gekommen, in deren Untersuchung sich uns hauptsächlich noch die nahe Verwandtschaft der religiösen Weltansicht des Clemens mit der gnostischen ergeben muß, die Frage: in welchem Verhältniß dachte sich Clemens das Christenthum, das ihm, wie von ihm überall vorausgesezt wird, und auch schon aus dem Bisherigen erhellt, die absolute Religion ist, zum Judenthum und Heidenthum?

Am auffallendsten ist die Verwandtschaft des Standpuncts des Clemens mit dem der Pseudoclementinen in Ansehung des Verhältnisses des Christenthums zum Judenthum. A. und N. T., Gesez und Evangelium, die Schriften der Propheten und der Apostel sind ihm, ihrem wesentlichen Inhalte nach, so sehr Eins, daß nur ein for-

meller Unterschied zwischen beiden übrig bleiben konnte. Ausgesprochen ist diese Ansicht in der schon früher angeführten Stelle (Strom. VI, 7.), nach welcher die Gnosis nur in den Aufschlüssen besteht, die Christus den Aposteln über das in den Propheten Enthaltene gegeben hat. Ebenso deutlich liegt sie in der gleichlautenden Stelle (Strom. IV, 21.), wo Clemens die Frage aufwirft: „Wer ist vollkommen?" und antwortet: „Wer Enthaltung vom Bösen von sich bezeugen kann." Der Weg hiezu ist der zum Evangelium und zum Gutesthun führende. Die gnostische Vollendung des Gesezesmenschen (des νομικός) ist die Annahme des Evangeliums, damit der nach dem Gesez Lebende (ὁ κατὰ νόμον) vollkommen werde. So hat ja Moses, der Mann des Gesezes (ὁ κατὰ νόμον Μωϋσῆς) vorausverkündigt, man müsse hören (V. Mos. 18, 15.), damit wir empfangen, dem Apostel zufolge, die Vollendung des Gesezes, Christus. Im Evangelium aber schreitet nun bereits der Gnostiker so fort, daß er sich nun nicht mehr blos auf die Grundlage des Gesezes stüzt, sondern es auch versteht und begreift, gemäß der Lehre, welche der Herr, der die Testamente gegeben, den Aposteln übergeben hat." Das Evangelium ist demnach nur das aufgeschlossene, richtig verstandene Gesez. Vermittelt aber wird diese Identität der beiden Testamente, in dem Systeme des Clemens, durch die allegorische Interpretationsweise, die bei Clemens dieselbe Bedeutung hat, wie bei Philo, dessen allegorisch-mystischen Deutungen Clemens sehr oft geradezu folgte. „Weder die Propheten noch der Erlöser," sagt Clemens (Str. VI, 15.), „haben die göttlichen Mysterien unmittelbar so vorgetragen, daß sie von jedem leicht verstanden werden konnten, sondern sie sprachen in Parabeln. Von dem Herrn sagen die Apostel ausdrüklich, daß er alles in Parabeln gesprochen, nichts anders als in einer Parabel gesprochen habe. Wenn aber alles durch ihn gemacht, und

ichts ohne ihn gemacht ist, so sind auch Gesez und Pro=
pheten durch ihn gemacht, und in Parabeln von ihm ge=
prochen worden. Gerade und recht, sagt die Schrift, ist
lles vor denen, die es verstehen; d. h. vor denen, wel=
he die von dem Herrn gegebene Erklärung der Schrift,
em kirchlichen Kanon gemäs, empfangen und bewahren.
Der kirchliche Kanon aber ist die Harmonie und Zusammen=
stimmung des Gesezes und der Propheten mit dem durch
ie Erscheinung des Herrn gegebenen Testamente." Der
Hauptzwek der allegorischen Interpretation geht daher dar=
uf, die vollkommene Identität des A. und N. T., deren
Urheber ja auch derselbe Herr und Logos ist, nachzuwei=
en, und da die Erkenntniß dieser Identität eben zum We=
en der Gnosis selbst gehört, so verhält sich der allegori=
che Sinn der Schrift zum buchstäblichen auf dieselbe Weise,
wie die Gnosis zum Glauben (Strom. VI, 15.). So be=
rachtet, ist die Gnosis selbst nichts anders als Schrifter=
lärung und Auffassung des Schriftsinnes. Denn nur der
Gnostiker, welcher über der Schrift grau geworden ist,
ewahrt die apostolische und kirchliche Rechtglaubigkeit
Strom. VII, 16.). Von der Willkühr und Gewaltthätig=
eit, mit welcher die Häretiker mit der Schrift verfahren,
ie ihnen Clemens (a. a. O.) schuldgibt, unterscheidet
ch die Schrifterklärung des Gnostikers dadurch, daß sie
berall das dem Herrn und höchsten Gott vollkommen Zu=
ommende und Angemessene als leitende Idee festhält, und
les, was aus der Schrift bewiesen wird, durch die Ana=
gie der Schrift bestätigt. Der subjectiven Willkühr sollte
durch vorgebeugt seyn, daß der Gnostiker nur dem kirch=
chen Kanon und der apostolischen Ueberlieferung zu folgen
hauptete, es ist aber klar, daß es zulezt doch nur die
peculation war, durch welche bestimmt wurde, was in
r Schrift als ihr wahrer gotteswürdiger Inhalt aner=
nnt werden sollte. Darum hatte auch die angenommene

meller Unterschied zwischen beiden übrig bleiben konnte. Ausgesprochen ist diese Ansicht in der schon früher angeführten Stelle (Strom. VI, 7.), nach welcher die Gnosis nur in den Aufschlüssen besteht, die Christus den Aposteln über das in den Propheten Enthaltene gegeben hat. Ebenso deutlich liegt sie in der gleichlautenden Stelle (Strom. IV, 21.), wo Clemens die Frage aufwirft: „Wer ist vollkommen?" und antwortet: „Wer Enthaltung vom Bösen von sich bezeugen kann." Der Weg hiezu ist der zum Evangelium und zum Gutesthun führende. Die gnostische Vollendung des Gesezesmenschen (des νομικὸς) ist die Annahme des Evangeliums, damit der nach dem Gesez Lebende (ὁ κατὰ νόμον) vollkommen werde. So hat ja Moses, der Mann des Gesezes (ὁ κατὰ νόμον Μωϋσῆς) vorausverkündigt, man müsse hören (V. Mos. 18, 15.), damit wir empfangen, dem Apostel zufolge, die Vollendung des Gesezes, Christus. Im Evangelium aber schreitet nun bereits der Gnostiker so fort, daß er sich nun nicht mehr blos auf die Grundlage des Gesezes stüzt, sondern es auch versteht und begreift, gemäß der Lehre, welche der Herr, der die Testamente gegeben, den Aposteln übergeben hat." Das Evangelium ist demnach nur das aufgeschlossene, richtig verstandene Gesez. Vermittelt aber wird diese Identität der beiden Testamente, in dem Systeme des Clemens, durch die allegorische Interpretationsweise, die bei Clemens dieselbe Bedeutung hat, wie bei Philo, dessen allegorisch-mystischen Deutungen Clemens sehr oft geradezu folgte. „Weder die Propheten noch der Erlöser," sagt Clemens (Str. VI, 15.), „haben die göttlichen Mysterien unmittelbar so vorgetragen, daß sie von jedem leicht verstanden werden konnten, sondern sie sprachen in Parabeln. Von dem Herrn sagen die Apostel ausdrüklich, daß er alles in Parabeln gesprochen, nichts anders als in einer Parabel gesprochen habe. Wenn aber alles durch ihn gemacht, und

nichts ohne ihn gemacht ist, so sind auch Gesez und Pro-
pheten durch ihn gemacht, und in Parabeln von ihm ge-
sprochen worden. Gerade und recht, sagt die Schrift, ist
alles vor denen, die es verstehen; d. h. vor denen, wel-
che die von dem Herrn gegebene Erklärung der Schrift,
dem kirchlichen Kanon gemäs, empfangen und bewahren.
Der kirchliche Kanon aber ist die Harmonie und Zusammen-
stimmung des Gesezes und der Propheten mit dem durch
die Erscheinung des Herrn gegebenen Testamente." Der
Hauptzwek der allegorischen Interpretation geht daher dar-
auf, die vollkommene Identität des A. und N. T., deren
Urheber ja auch derselbe Herr und Logos ist, nachzuwei-
sen, und da die Erkenntniß dieser Identität eben zum We-
sen der Gnosis selbst gehört, so verhält sich der allegori-
sche Sinn der Schrift zum buchstäblichen auf dieselbe Weise,
wie die Gnosis zum Glauben (Strom. VI, 15.). So be-
trachtet, ist die Gnosis selbst nichts anders als Schrifter-
klärung und Auffassung des Schriftsinnes. Denn nur der
Gnostiker, welcher über der Schrift grau geworden ist,
bewahrt die apostolische und kirchliche Rechtglaubigkeit
(Strom. VII, 16.). Von der Willkühr und Gewaltthätig-
keit, mit welcher die Häretiker mit der Schrift verfahren,
die ihnen Clemens (a. a. O.) schuldgibt, unterscheidet
sich die Schrifterklärung des Gnostikers dadurch, daß sie
überall das dem Herrn und höchsten Gott vollkommen Zu-
kommende und Angemessene als leitende Idee festhält, und
alles, was aus der Schrift bewiesen wird, durch die Ana-
logie der Schrift bestätigt. Der subjectiven Willkühr sollte
dadurch vorgebeugt seyn, daß der Gnostiker nur dem kirch-
lichen Kanon und der apostolischen Ueberlieferung zu folgen
behauptete, es ist aber klar, daß es zulezt doch nur die
Speculation war, durch welche bestimmt wurde, was in
der Schrift als ihr wahrer gotteswürdiger Inhalt aner-
kannt werden sollte. Darum hatte auch die angenommene

Identität des A. und N. T., oder des Prophetenthums (der προφητεία Strom. VI, 15.) und Christenthums ihren Grund nur darin, daß sich die Gnosis über beide auf gleiche Weise stellt, und ihre speculativen Ideen mit dem einen wie mit dem andern durch die allegorische Interpretation vermittelt.

Die Hauptfrage ist jedoch, wie verhält sich das Christenthum, oder, da nun das Judenthum nicht von ihm zu trennen ist, das mit dem Judenthum identische Christenthum zum Heidenthum? Stellt sich Clemens auch in dieser Beziehung ebenso auf die Seite des Verfassers der Pseudoclementinen, wie er ihm über das Verhältniß des Christenthums zum Judenthum im Allgemeinen beistimmt?

Von keinem andern Gegenstand ist bei Clemens so vielfach die Rede, als von dem Verhältniß des Christenthums und der christlichen Gnosis zum Heidenthum und zur heidnischen Philosophie. Und doch ist es keine sehr leichte Sache, seine wahre Ansicht hierüber auszumitteln, da uns zwei verschiedene, einander scheinbar widersprechende, Behauptungen begegnen, die eine, daß die heidnische Religion und Philosophie eine innere, selbstständige, göttlich mitgetheilte Wahrheit habe, die andere, daß alles, was im Heidenthum wahres sey, nur als etwas ihm fremdartiges, durch Raub und Betrug in dasselbe hineingekommenes, anzusehen sey. Die erstere Behauptung stellt sich uns in der, durch alle Schriften des Clemens sich hindurchziehenden, und an so vielen Stellen ausgesprochenen Ueberzeugung dar, daß die Philosophie einen propädeutischen Nuzen habe. Clemens beginnt daher seine Stromata, in welchen er, wie er (c. 1.) sagt, nach Art der Ackerleute, den Boden zuvor mit dem Trinkbaren der griechischen Philosophie (τῷ ποτίμῳ τῶν παρ' Ἕλλησι λόγων) bewässern wollte, damit er den ausgestreuten geistigen Samen um so besser aufnehme und gedeihen lasse, mit einer

chtfertigung des Gebrauchs der Philosophie. Sie sey,
st er (a. 5.), vor der Erscheinung des Herrn den Grie=
n zur Gerechtigkeit nothwendig gewesen, nun aber sey sie
zlich zur Gottseligkeit für die, welche den Glauben zur
issenschaft gedeihen lassen wollen. Wenn auch Ein Weg
r Wahrheit sey, so fließen doch in sie viele Zuflüsse ein.
ie Philosophie sey eine Vorübung und Vorbereitung für
e Weisheit. Clemens erläutert dieß durch eine allegori=
he Deutung der beiden Frauen Abrahams, Sara und
agar. Sara, die Weisheit, die Hausgenossin des Glau=
gen (Abraham), sey anfangs unfruchtbar gewesen, aber
ach ihrem eigenen Willen habe Abraham in dieser Zeit
es Fortschreitens sich mit der Aegyptierin Hagar, der
οσμικὴ παιδεία (Αἴγυπτος κόσμος ἀλληγορεῖται) ver=
unden, und dann erst sey Isaak geboren worden, der
ypus Christi. — „Die Philosophie untersucht die Wahr=
eit, und die Natur der Dinge, die Weisheit aber ist die=
nige, von welcher der Herr selbst sagt: ich bin die Wahr=
eit. Die vorbereitenden Wissenschaften (προπαίδεια τῆς
ν Χριστῷ ἀναπαύσεως) üben den Geist, weken den Ver=
tand und erzeugen den Scharfsinn, der sich zu Untersu=
hungen durch die wahre Philosophie eignet, welche die
Mysten, wenn sie sie gefunden, oder vielmehr erhalten ha=
en, von der Wahrheit selbst haben.“ Bei dem Gnostiker
ey zwar, zeigt Clemens (Strom. VI, 10.), das Vorherr=
schende die Gnosis, aber es sey ihm auch das angelegen,
was zur Gnosis vorbereitet, indem er von jeder Wissenschaft
das für die Wahrheit Gewinnbringende nehme, von der
Musik, Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Dialektik.
Viele haben eine kindische Furcht vor der griechischen Phi=
losophie, wie wenn sie der Wahrheit Gefahr brächte. Der
Gnostiker müsse aber vieles wissen, weil ihm alles dazu
diene, das Allgemeine und Besondere zu unterscheiden, denn
die Ursache des Irrthums und der falschen Meinung liege

scheint? Es ist zwar nicht ganz klar, wie sich Clemens den nähern Zusammenhang dieser Vorstellungen dachte, doch werden wir nicht wohl irren, wenn wir annehmen, der zweite Diebstahl soll nur eine Fortsezung des ersten seyn, und der eine wie der andere den dem Heidenthum eigenen Character eines erborgten, von aussen her angeeigneten, Scheins der Wahrheit bezeichnen [40]).

Fassen wir nun das System des Clemens im Ganzen auf, so läßt sich nicht verkennen, daß es den Character der Gnosis mit denselben Zügen an sich trägt, die sich uns bisher als das Eigenthümliche und Gemeinsame der verschiedenen Formen der Gnosis zu erkennen gegeben haben. Es geht von einem absoluten Princip der Wahrheit aus, und sezt einen Abfall vom Absoluten, der zwar das absolute Wissen zu einem endlichen macht, aber das nothwendige Moment der Vermittlung für das absolute Wissen ist, indem der Geist erst durch die Ueberwindung des, vermög

40) Ueber die verschiedenen Ursachen, aus welchen Clemens das Wahre der griechischen Philosophie ableitete, ist zu vergl. Dähne's Comment. hist. theol. de γνώσει Clementis Alexandrini, et de vestigiis neoplatonicae philosophiae in ea obviis. Halle 1831. S. 48. f. Dähne hält als Hauptsatz fest (S. 54.), nach der eigentlichen Ansicht des Clemens sey das Wahre der griechischen Philosophie auf den Logos zurükzuführen, d. h. auf das natürliche Erkenntniß=Vermögen des Menschen, die φυσικὴ θεωρία, ἔμφασις θεοῦ φυσική, wie Clemens es nennt. Hiemit ist jedoch die Frage, um welche es sich hier handelt, noch nicht gelöst. — Bekannt ist, daß auch schon die alexandrinischen Juden die Meinung hatten, die griechischen Philosophen haben aus den Schriften des A. T. einige kümmerliche Brosame der Wahrheit entwendet, und für ihr eigenes Gut verkauft. Man vgl. hier über Dähne's geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie. I. Abth. Halle 1834. S. 78. f.

jenes Abfalls gesezten Gegensazes, sich der Vermittlung seines Wissens bewußt wird. Sehr treffend bezeichnet daher Clemens selbst (Strom. I, 2.) den Character der Gnosis, wenn er von der Philosophie sagt, sie seze durch den Gegensaz der Lehren die Wahrheit ins helle Licht, woraus erst die Gnosis hervorgehe. Die Philosophie sey nicht unmittelbar um ihrer selbst willen vorhanden, sondern wegen des aus der Gnosis fließenden Gewinns, indem wir eine feste Ueberzeugung von der Wahrheit dadurch gewinnen, daß das Vorgestellte zum Wissen wird (βέβαιον πεῖσμα τῆς ἀληθοῦς καταλήψεως διὰ τῆς τῶν ὑπονοουμένων ἐπιστήμης). Von diesem Gesichtspunct aus will daher Clemens auch die Häresen nicht schlechthin verdammt wissen. Auch sie dienen dazu, durch Unterscheidung des Aechten und Unächten um so sicherer die Wahrheit zu erkennen, und auch sie haben, bei aller Selbstsucht und Einbildung, die den Häretikern eigen sey, doch zugleich darin ihren Grund, daß man bei der Größe und Schwierigkeit der Aufgabe, die Wahrheit zu finden, verschiedene Wege der Untersuchung einschlage (Strom. VII, 15. 17.). Die absolute Wahrheit und das absolute Wissen sezt Clemens in den göttlichen Logos, das höchste Offenbarungsorgan der Gottheit, den Inbegriff der Wahrheit. Die Verkehrung der Wahrheit in ihr Gegentheil geschieht ebenso durch ein jenseits des menschlichen Bewußtseyns liegendes Princip, wie bei dem Verfasser der Clementinen die plözliche Umkehrung der Ordnung der Syzygien ein nicht weiter erklärbares, vom Menschen unabhängiges Gesez oder Ereigniß ist, durch den Abfall jener ὑποδεέστεροι ἄγγελοι, die ebenso über die heidnischen Völker gesezt sind, wie der unmittelbare Vorsteher des Volkes Gottes und der Gesezgeber desselben der Logos ist. Wahrheit und Irrthum, Licht und Finsterniß, Göttliches und Ungöttliches stehen so im Judenthum und Heidenthum einander gegenüber, wie im System der Clemen-

tinen. Wenn nun aber dieses System dabei stehen bleibt, diesen Gegensaz als einen schlechthin gegebenen, das Heidenthum als den bloßen Gegensaz des Judenthums zu betrachten, und somit auch nichts Wahres in ihm anzuerkennen, so beschränkt Clemens diesen Gegensaz auf die schon angegebene Weise. Der Abfall von der Wahrheit ist zwar an und für sich ein ungöttlicher Act, aber doch zugleich das Mittel der Mittheilung der Wahrheit: wenn auch die Wahrheit durch jene *angeli desertores* und *proditores* nur diebisch und verrätherisch an die Menschen gekommen ist, so ist nun doch die Wahrheit selbst mitgetheilt, und Judenthum und Heidenthum stehen einander nicht schlechthin entgegen, wie Wahres und Falsches, sondern nur wie die ungetheilte Eine Wahrheit, die der Logos in seiner Einheit repräsentirt, und die getheilte, gleichsam zerstükelte Wahrheit, die die Engel nach der Zahl und Verschiedenheit der Völker, über die sie gesezt sind, dahin und dorthin tragen. Daher der bei Clemens immer wiederkehrende Gedanke, daß das Heidenthum, oder die heidnische Philosophie (in welche ebendeßwegen Clemens den eigentlich geistigen Character des Heidenthums auf die gleiche Weise sezt, wie dagegen der Verfasser der Clementinen das Heidenthum nicht sowohl nach seiner Philosophie, als vielmehr nur nach seiner mythischen Religion beurtheilt wissen will), die Wahrheit nicht ganz und vollständig, sondern nur theilweise und unvollkommen erkennt (nicht τελείως, sondern nur μερικῶς Strom. VI, 7.). Während daher nach dem Verfasser der Clementinen das absolute Wissen durch das Bewußtseyn des durch die ganze Welt- und Religionsgeschichte sich hindurchziehenden Gegensazes des Wahren und Falschen vermittelt wird, liegt nach Clemens die Vermittlung darin, daß der Gnostiker desselben zwar überall Theile und Elemente der Wahrheit erkennt, aber sich immer zugleich bewußt ist, sie seyen nur einzelne zerstreute Bruchstüke eines

aben. In dieser Absicht vorzüglich zeigt Clemens (Strom. , 21. — fin.), daß die hebräische Philosophie (ἡ καθ' Ἑβραίους φιλοσοφία) die älteste, und Moses (νόμος ἔμψυχος, τῷ Χριστῷ λόγῳ κυβερνώμενος Strom. I, 26.) er Inbegriff alles theoretischen und practischen Wissens, uch für die Griechen, insbesondere das ἀρχέτυπον ihrer ganzen Gesezgebung (c. 26.) gewesen sey. Ein solches Uebersehen der althebräischen Weisheit zu den Griechen, die jener gegenüber schon nach dem Ausspruch des ägyptischen Priesters bei Plato nur als Kinder zu betrachten seyen, habe um so mehr stattfinden können, da es ja schon vor den LXX eine griechische Uebersezung des A. T. gegeben habe, die namentlich von Plato (ὁ ἐξ Ἑβραίων φιλόσοφος Strom. I, 1.) benüzt worden sey (I, 22.). Es war aber dieß nach Clemens keineswegs nur eine gutgemeinte Benüzung des von selbst sich Darbietenden, sondern als Diebstahl wird vielmehr von ihm diese Aneignung eines fremden Guts wiederholt bezeichnet, und um einen anschaulichen Begriff dieser ἑλληνικὴ κλοπὴ βαρβάρου φιλοσοφίας zu geben, wollte Clemens im Einzelnen genau nachweisen, in wie vielen Lehren, Grundsäzen und Vorstellungen Plato, die Stoiker, und andere, Philosophen sowohl als Dichter, mit der Philosophie der Hebräer übereinstimmen (Strom. V, 14. — fin.[37]) Vergl. II, 5.). Und nicht blos Dogmen haben die Griechen von den Barbaren genommen, sondern auch Wunder, was die heiligen Männer durch göttliche Kraft zum Besten der Ihrigen verrichtet haben, stellen die Grie-

37) Auf die Dogmen der Philosophie will sich jedoch Clemens (Strom. V, 14. fin.) nicht weiter einlassen. Bewiesen sey aber so, in welchem Sinn der Herr die Griechen Diebe genannt habe, daß nemlich die ganze, bei den Griechen gangbare Weisheit aus der barbarischen Philosophie genommen sey.

chen als Wunder ihrer Mythologie dar, und es sey aus demjenigen, was sie z. B. von der Fürbitte eines Aeakus, dem Opfer eines Aristäus, von Empedokles als κωλυσανέμας erzählen, klar zu sehen, daß sie den Glauben, Gerechte können Wunder thun, aus den Schriften des A. T. sich angeeignet haben (Strom. VI, 3. Vergl. II, 1.). Geben sich doch die Griechen, wie sie durchaus als κλέπται πάσης γραφῆς erscheinen (Strom. VI, 5.), selbst als Zeugen ihres Diebstahls zu erkennen. Ihre eigenen Schriften geben davon Zeugniß, wie geneigt sie in Reden und Dogmen zum Diebstahl seyen. Es habe immer einer vom andern genommen. Um von den Philosophen nichts zu sagen, die ihre wichtigsten Lehrsäze dem Socrates verdanken, so sey doch bei den Dichtern, wie Clemens durch eine lange Reihe von Stellen zeigt, höchst auffallend, wie sie einander abgeschrieben, und nicht blos einzelne Säze entlehnend und abändernd, sondern in ganzen Stellen Wort für Wort einander bestohlen haben. Ebenso haben es die Philosophen, Historiker und Redner gemacht, und Clemens ruft am Ende dieses langen Excurses aus: „die Zeit meines Lebens würde nicht zureichen, wenn ich diese selbstsüchtige Dieberei der Hellenen durch alles Einzelne hindurch verfolgen wollte." Denn wer im Eigenen so verfahre, hatte Clemens voraus schon bemerkt, und so offenbare Diebstähle begehe, werde um so weniger des Fremden sich enthalten haben, und es sey somit hierin der deutlichste Beweis, daß sie als Diebe, wie sie sind, die aus den Schriften des A. T. genommene Wahrheit ihren Landsleuten heimlich zugewendet haben (Strom. VI, 2.). Aber auch damit ist die Geschichte dieses Diebstahls noch nicht zu Ende. Wie die Reihe der Diebstähle, die die Griechen gegen sich selbst begangen haben, nur eine Fortsezung des großen, am A. T. begangenen, Diebstahls ist, so läßt sich derselbe Diebstahl noch weiter zurückführen, und Clemens scheint nun doch wieder

enen beizustimmen, die der Philosophie einen ungöttlichen Ursprung zuschreiben. Es erhellt dieß schon aus der Stelle Strom. I, 16., in welcher Clemens die Meinung derer widerlegt, die die griechische Philosophie von gefallenen Geistern, oder vom Teufel ableiten. Sie berufen sich auch auf die Stelle Joh. 10, 8., in welcher gesagt werde, daß alle vor der Erscheinung des Herrn Diebe und Räuber gewesen seyen. „Alle also," fährt Clemens fort, „die dem Logos angehören, so weit sie vor der Fleischwerdung des Logos lebten, müssen hier ganz allgemein verstanden werden. Aber die Propheten, gesandt und begeistert von dem Herrn, sind keine Diebe, sondern Diener, weßwegen die Schrift sagt: „„die Weisheit sandte ihre Diener"" u. s. w. Die Philosophie aber ist nicht gesandt vom Herrn, sondern sie kam, heißt es, gestohlen, oder von einem Diebe geschenkt. War es eine höhere Macht, oder ein Engel, der etwas von der Wahrheit gelernt hat, aber nicht in ihr blieb, er hat es mitgetheilt und diebisch gelehrt, nicht ohne daß der Herr es wußte, der ja auch das Ende von allem, was seyn wird, ehe noch das Einzelne ins Daseyn gekommen war, kannte, er hat es nur nicht verhindert, der Teufel, der einen freien Willen hat, und seinen Sinn ändern oder stehlen konnte, ist der Urheber dieses Diebstahls, nicht aber der, der ihn nicht verhindert hat. — Ein Dieb und Räuber aber wird der Teufel genannt, weil er unter die wahren Propheten falsche mischte, wie Unkraut unter den Waizen, alle also vor dem Herrn waren Diebe und Räuber, aber nicht schlechthin alle Menschen, sondern alle Pseudopropheten, und alle, die nicht unmittelbar von ihm selbst gesandt worden sind. Auch die Pseudopropheten hatten, obwohl gestohlen, den Propheten-Namen, als Propheten aber waren sie Propheten des Lügners. — Es ist somit die Philosophie wie von einem Prometheus gestohlen, und als Diebe und Räuber können die griechischen Philosophen be-

Nur um so mehr dringt sich nun aber die Frage auf, wie Clemens zwei so verschiedene und entgegengesetzte Ansichten mit sich in Einklang zu bringen wußte? Die Lösung scheint mir nur in der Unterscheidung zu liegen, die hier zwischen dem formell Falschen und materiell Wahren zu machen ist. Zunächst zwar sollte man allerdings denken, die Philosophie, wenn sie einem dämonischen Act ihren Ursprung verdankt, könne auch ihrem materiellen Inhalt nach keinen Theil an der Wahrheit haben. Allein einen solchen Zusammenhang zwischen dem Formellen ihres Ursprungs und ihrer materiellen Wahrheit nahm Clemens nicht an. Deßwegen hebt Clemens (Strom. I, 17.) besonders hervor, daß der begangene Diebstahl nicht ohne Wissen des Herrn geschehen, von ihm aber nicht verhindert worden sey. Denn der auf diesem Wege zu den Menschen gelangende Raub habe für sie einen Nuzen gehabt, der zwar von dem, der den Raub beging, nicht bezwekt wurde, aber doch deßwegen die Folge war, weil die göttliche Vorsehung den Erfolg der frechen That zum Besten lenkte. Diesen Begriff von Zulassung wollen zwar viele nicht zugeben (ohne Zweifel nur in der Absicht, um durch Ausschließung jeden Antheils der Gottheit an dieser That die Philosophie auch ihrem materiellen Inhalte nach für falsch und dämonisch erklären zu können), aber der Begriff der Willensfreiheit fordere ihn, und die göttliche Weisheit und

---

πράγματα δὲ παρ' ἡμῖν ἐστι τοῖς βαρβάροις. Deßwegen sey auch der Herr in unansehnlicher Gestalt erschienen, damit niemand blos seine Schönheit bewundere, seine Reden aber unbeachtet lasse, und blos an das zu Verlassende sich haltend, vom Intelligibeln sich abwende. Οὐ τοίνυν περὶ τὴν λέξιν, ἀλλὰ περὶ τὰ σημαινόμενα ἀναστραπτέον. Das wahrhaft Reale ist also nur im Christenthum, und das Heidenthum gleicht nur dem der substanziellen Realität ermangelnden Wort.

lacht äussere ihre Thätigkeit nicht blos durch Gutesthun,
s ebenso zur Natur Gottes gehöre, wie zu der des Feuers
s Erwärmen, und zu der des Lichtes das Erleuchten, son=
rn hauptsächlich auch dadurch, daß sie böse Gedanken und
sichten zu einem guten und nützlichen Ziel führe, und
s schlecht Scheinende nützlich gebrauche. So sey nun
ch in der, wie von einem Prometheus geraubten, Phi=
sophie ein Funke, der auf nützliche Weise zu einem Licht
gefacht werden könne, eine Spur von Weisheit, und
e von Gott ausgegangene Bewegung. Wenn der Teu=
die Gestalt eines Lichtengels annehme, sagt Clemens in
rselben Beziehung (Strom. VI, 8.), und als Lichtengel
ophetisch rede, so müsse er doch auch Wahres reden und
ützliches, wenn er auch, abgesehen von dieser blos der
hnlichkeit wegen angenommenen Thätigkeit, das Subject
: Apostasie sey. Wie er denn täuschen könne, wenn er
ht die Wahrheit als das Mittel gebrauche, um an sich
ziehen und zur Lüge zu verleiten? Man müsse doch an=
mmen, daß er, wenn auch nicht den Begriff der Wahr=
t, doch wenigstens Kenntniß derselben habe. Deßwegen
nne nun auch die Philosophie nicht falsch seyn, wenn
h gleich derjenige, der ein Dieb und Lügner sey, nur in
zum Schein angenommenen Gestalt die Wahrheit rede.
e Form ihres Ursprungs hebt die Wahrheit ihres mate=
len Inhalts nicht auf, obgleich sie, wie wir nachher
h sehen werden, einen beschränkenden Einfluß auf sie
. Wird auf diese Weise der scheinbare Widerspruch
geglichen, so bleibt nur noch die Frage übrig, wozu die
raussezung, die Philosophen und Dichter der Griechen
en das A. T. bestohlen, da ihnen doch das Wahre, das
bei ihnen findet, und den am A. T. begangenen Dieb=
l wahrscheinlich machen kann, schon durch einen andern
jern Diebstahl zugekommen seyn soll, wozu also ein dop=
er Diebstahl dieser Art, da es an Einem zu genügen

scheint? Es ist zwar nicht ganz klar, wie sich Clemens den nähern Zusammenhang dieser Vorstellungen dachte, doch werden wir nicht wohl irren, wenn wir annehmen, der zweite Diebstahl soll nur eine Fortsezung des ersten seyn, und der eine wie der andere den dem Heidenthum eigenen Character eines erborgten, von aussen her angeeigneten, Scheins der Wahrheit bezeichnen [40]).

Fassen wir nun das System des Clemens im Ganzen auf, so läßt sich nicht verkennen, daß es den Character der Gnosis mit denselben Zügen an sich trägt, die sich uns bisher als das Eigenthümliche und Gemeinsame der verschiedenen Formen der Gnosis zu erkennen gegeben haben. Es geht von einem absoluten Princip der Wahrheit aus, und sezt einen Abfall vom Absoluten, der zwar das absolute Wissen zu einem endlichen macht, aber das nothwendige Moment der Vermittlung für das absolute Wissen ist, indem der Geist erst durch die Ueberwindung des, vermöge

40) Ueber die verschiedenen Ursachen, aus welchen Clemens das Wahre der griechischen Philosophie ableitete, ist zu vergl. Dähne's Comment. hist. theol. de γνώσει Clementis Alexandrini, et de vestigiis neoplatonicae philosophiae in ea obviis. Halle 1831. S. 48. f. Dähne hält als Hauptsaz fest (S. 51.), nach der eigentlichen Ansicht des Clemens sey das Wahre der griechischen Philosophie auf den Logos zurükzuführen, d. h. auf das natürliche Erkenntniß-Vermögen des Menschen, die φυσικὴ θεωρία, ἔμφασις θεοῦ φυσική, wie Clemens es nennt. Hiemit ist jedoch die Frage, um welche es sich hier handelt, noch nicht gelöst. — Bekannt ist, daß auch schon die alexandrinischen Juden die Meinung hatten, die griechischen Philosophen haben aus den Schriften des A. T. einige kümmerliche Brosame der Wahrheit entwendet, und für ihr eigenes Gut verkauft. Man vgl. hier über Dähne's geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie. I. Abth. Halle 1834. S. 78. f.

s Abfalls gesezten Gegensazes, sich der Vermittlung
:s Wissens bewußt wird. Sehr treffend bezeichnet da-
Clemens selbst (Strom. I, 2.) den Character der Gno-
wenn er von der Philosophie sagt, sie seze durch den
ensaz der Lehren die Wahrheit ins helle Licht, woraus
die Gnosis hervorgehe. Die Philosophie sey nicht un-
elbar um ihrer selbst willen vorhanden, sondern wegen
aus der Gnosis fließenden Gewinns, indem wir eine
Ueberzeugung von der Wahrheit dadurch gewinnen,
das Vorgestellte zum Wissen wird (βέβαιον πεῖσμα
ἀληθοῦς καταλήψεως διὰ τῆς τῶν ὑπονοουμένων ἐ-
ήμης). Von diesem Gesichtspunct aus will daher Cle-
s auch die Häresen nicht schlechthin verdammt wissen.
sie dienen dazu, durch Unterscheidung des Aechten und
hten um so sicherer die Wahrheit zu erkennen, und
sie haben, bei aller Selbstsucht und Einbildung, die
Häretikern eigen sey, doch zugleich darin ihren Grund,
man bei der Größe und Schwierigkeit der Aufgabe, die
rheit zu finden, verschiedene Wege der Untersuchung ein-
ze (Strom. VII, 15. 17.). Die absolute Wahrheit
das absolute Wissen sezt Clemens in den göttlichen
s, das höchste Offenbarungsorgan der Gottheit, den
griff der Wahrheit. Die Verkehrung der Wahrheit in
Gegentheil geschieht ebenso durch ein jenseits des
chlichen Bewußtseyns liegendes Princip, wie bei dem
sser der Clementinen die plözliche Umkehrung der Ord-
der Syzygien ein nicht weiter erklärbares, vom Men-
unabhängiges Gesez oder Ereigniß ist, durch den Ab-
ener ὑποδεέστεροι ἄγγελοι, die ebenso über die heid-
n Völker gesezt sind, wie der unmittelbare Vorsteher
Volkes Gottes und der Gesezgeber desselben der Logos
Wahrheit und Irrthum, Licht und Finsterniß, Gött-
und Ungöttliches stehen so im Judenthum und Hei-
um einander gegenüber, wie im System der Clemen-

auffassen, unter welchen es seiner historischen Stellung nach gehört, stellt sich uns sehr klar vor Augen, wie der Gnosis in allen ihren Formen eine Aufgabe zu Grunde liegt, deren innere Bedeutung und nothwendige Lösung nie verkannt werden kann, wofern nur die Reflexion über das Verhältniß des Heidenthums, Judenthums und Christenthums nicht gerade auf der niedrigsten Stufe stehen bleibt. Je mehr sich Clemens auf den Standpunct der Religionsphilosophie zu stellen wußte, desto weniger konnte ihm, den Gnostikern gegenüber, das rein negative Resultat einer widerlegenden Polemik genügen. So vieles er auch in den Systemen der Gnostiker misbilligen und verwerfen mußte, so war ihm doch die Gnosis selbst das Höchste, und schon die Uebereinstimmung in diesem Namen darf als eine gewisse Anerkennung der Gleichheit des Standpuncts angesehen werden. Dieß ist es, wodurch sich Clemens von Irenäus und Tertullian wesentlich unterscheidet, auf die wir hier mit einigen Worten noch zurückkommen, um, nachdem uns nun das Verhältniß des Clemens zu dem Gnosticismus vor Augen liegt, auch ihr Verhältniß zu demselben im Allgemeinen noch etwas genauer zu bestimmen [42].

---

42) Bei dem nahen Verhältniß, in welchem Clemens zu Origenes steht, könnte man hier auch eine Darstellung des Systems des Origenes erwarten, das unstreitig gleichfalls mit der Gnosis nahe verwandt ist. Ich glaube es jedoch hier übergehen zu dürfen, da es nichts wesentlich Neues darbietet. Es ist im Ganzen ein christlich modificirter Platonismus, welcher dem valentinianischen und plotinischen System gleich nahe steht. Von diesen beiden Systemen unterscheidet es sich hauptsächlich durch die Bedeutung, die es der Idee der sittlichen Willensfreiheit gibt, und durch die damit zusammenhängende Idee eines Falls der Seelen. Was bei Valentin der Fall der Sophia ist, ist bei Origenes der Fall der Seelen, aber dieser Fall erfolgt hier wie dort in der intelli-

ine in der nächsten Verwandtschaft mit dem Gnosticismus steht, die andere wenigstens nicht ohne Einfluß auf das Resultat bleiben konnte, das der mit demselben geführte Kampf zur Folge gehabt hat, der Manichäismus und das augustinische System. Der Manichäismus, wenn auch in einem ausserhalb der Sphäre, in welcher die christlichen Gnostiker sich bewegten, liegenden Religionsgebiet entstanden, ist doch eine dem Gnosticismus so durchaus analoge und conforme Erscheinung, daß wir in ihm nur einen Beweis davon sehen, wie in der Religionsgeschichte, sobald eine neue eigenthümliche Entwiklung des religiösen Bewußtseyns eine neue Form der Religion hervorruft, die sich, den bereits vorhandenen historisch gegebenen Religionen gegenüber, als die absolute Religion geltend macht, dieselbe Erscheinung sich wiederholt. Indem Manes, was die Gnostiker wenigstens nicht in derselben Form thaten, sich geradezu an die Stelle von Christus selbst sezte (sofern er wenigstens der die Stelle Christi vertretende, und das Werk Christi vollendende Paraklet zu seyn behauptete), sprach sich in ihm nur um so bestimmter und unmittelbarer das Bewußtseyn aus, daß seine Religion die absolut wahre sey. Ebendeßwegen sezte sich auch der Manichäismus in dasselbe Verhältniß zu den frühern Religionen, wie der Gnosticismus, und zwar mußte es aus demselben Grunde die dualistische Form der Gnosis seyn, die sich im Manichäismus erneuerte und weiter ausbildete. Denn je entschiedener der Manichäismus mit dem Anspruch die absolute Religion zu seyn, auftrat, desto schroffer mußte auch sein Verhältniß zu den frühern Religionen seyn. Er hat daher mit keinem andern gnostischen System größere Aehnlichkeit, als mit dem marcionitischen, nur mit dem doppelten Unterschied, daß der subjective Standpunct Marcions dem Manes zu einem rein objectiven wurde, und der Gegensaz, in welchem Marcion in lezter Beziehung das Sichtbare und Unsichtbare

Vierter Abschnitt.

Die alte Gnosis und die neuere Religions-Philosophie.

Die Gnosis hat in der Polemik, die ihr die Kirchenlehrer entgegensezten, ihre Periode durchlaufen, die Fragen selbst aber, die durch sie in Bewegung gekommen, und in den verschiedenen gnostischen Systemen auf eine Weise gelöst worden waren, die das religiöse Bewußtseyn nicht zu befriedigen vermochte, konnte nie mehr ganz ruhen. Sie wurden immer wieder der Gegenstand einer, nach der Realisirung ihres Begriffs strebenden, Religions-Philosophie, welche sogar, je bestimmter sie sich ihrer Aufgabe bewußt wurde, um so mehr auch zu dem Standpunct der alten Gnosis sich zurükwenden zu müssen schien. Dieses Verhältniß der alten Gnosis und der neuern Religionsphilosophie in seinen Hauptmomenten ins Auge zu fassen, ist noch ein weiterer Theil der Aufgabe, die sich die vorliegende Untersuchung gesezt hat.

Das Resultat, das die Gnosis der ersten Jahrhunderte und der damals mit ihr geführte Kampf gehabt hat, bleibt lange Zeit hindurch, ja man darf sagen, durch das ganze Mittelalter, bis zur Reformation, die im Ganzen unverrükt feststehende Ansicht. Gleichwohl fallen schon in die nächste Zeit zwei großartige Erscheinungen, von welchen die

e in der nächsten Verwandtschaft mit dem Gnosticismus
ht, die andere wenigstens nicht ohne Einfluß auf das
sultat bleiben konnte, das der mit demselben geführte
mpf zur Folge gehabt hat, der Manichäismus und das
ustinische System. Der Manichäismus, wenn auch in
em ausserhalb der Sphäre, in welcher die christlichen
ostiker sich bewegten, liegenden Religionsgebiet entstan=
, ist doch eine dem Gnosticismus so durchaus analoge
d conforme Erscheinung, daß wir in ihm nur einen Be=
is davon sehen, wie in der Religionsgeschichte, sobald eine
ie eigenthümliche Entwiklung des religiösen Bewußtseyns
e neue Form der Religion hervorruft, die sich, den be=
ts vorhandenen historisch gegebenen Religionen gegen=
er, als die absolute Religion geltend macht, dieselbe Er=
einung sich wiederholt. Indem Manes, was die Gno=
ker wenigstens nicht in derselben Form thaten, sich gera=
zu an die Stelle von Christus selbst sezte (sofern er we=
gstens der die Stelle Christi vertretende, und das Werk
risti vollendende Paraklet zu seyn behauptete), sprach
h in ihm nur um so bestimmter und unmittelbarer das
ewußtseyn aus, daß seine Religion die absolut wahre sey.
ebendeßwegen sezte sich auch der Manichäismus in dasselbe
erhältniß zu den frühern Religionen, wie der Gnosticis=
us, und zwar mußte es aus demselben Grunde die dua=
listische Form der Gnosis seyn, die sich im Manichäismus
neuerte und weiter ausbildete. Denn je entschiedener der
lanichäismus mit dem Anspruch die absolute Religion zu
yn, auftrat, desto schroffer mußte auch sein Verhältniß
den frühern Religionen seyn. Er hat daher mit keinem
idern gnostischen System größere Aehnlichkeit, als mit
m marcionitischen, nur mit dem doppelten Unterschied,
iß der subjective Standpunct Marcions dem Manes zu
nem rein objectiven wurde, und der Gegensaz, in welchem
larcion in lezter Beziehung das Sichtbare und Unsichtbare

einander entgegensezte, von Manes auch schon in die sichtbare Welt, in den Gegensaz des Lichtes und der Finsterniß, gesezt wurde. In beidem zeigt sich die nahe Verwandtschaft, in welcher der Manichäismus zur alten Naturreligion steht. Unter den gnostischen Systemen theilt diesen Standpunct mit dem Manichäismus am meisten das valentinianische, der Manichäismus steht daher in der Mitte zwischen dem valentinianischen und marcionitischen System, oder er ist vielmehr das rein dualistisch umgestaltete valentinianische System selbst, die reine Durchführung eines objectiv aufgefaßten Dualismus, welchem sich schon das System des Basilides nähert, nur mit dem Unterschied, daß im Manichäismus an die Stelle des Christenthums eigentlich geradezu das Heidenthum gesezt ist [1]). Sehr natürlich

---

1) Auch Manes nahm das Christenthum als die absolute Religion, wiewohl nur in der Absicht, um seinem nach Inhalt und Character wesentlich heidnischen Religionssystem eine christliche Farbe zu leihen. Sofern aber doch auch so Christenthum und Manichäismus in dem Begriff der wahren Religion Eins seyn sollten, sehen wir im Manichäismus das Christenthum ebenso mit dem Heidenthum identificirt, wie im pseudoclementinischen System das Christenthum mit dem Judenthum. Es ist oben S. 118. in der Classification der gnostischen Systeme bemerkt worden, daß, wenn auch eine Identificirung des Christenthums mit dem Judenthum möglich sey, es doch der Natur des Christenthums widerstreite, es auf gleiche Linie mit dem Heidenthum herabzusezen. Diese Form des Verhältnisses des Christenthums zu den beiden andern Religionsformen, für welche als eine mögliche die obige Classification noch Raum läßt, ist im Manichäismus realisirt, woraus sich die Bestimmung des Verhältnisses des Manichäismus zum Gnosticismus von selbst ergibt. Der Manichäismus ist allerdings mit dem Gnosticismus unter einen und denselben allgemeinen Begriff zu stellen, den

allgemeinen Gegensaz der Principien, und dem durch sie bedingten Entwiklungsproceß gegründet ist, weßwegen die Kirchenlehrer der gnostischen Ansicht von der Bedingtheit des Einzelnen durch den allgemeinen Naturzusammenhang die Idee der sittlichen Willensfreiheit entgegensezen. Das augustinische System knüpft auch in dieser Beziehung alles an die Sünde des ersten Menschen, sofern sie aus seiner eigenen freien Willensthat hervorgegangen ist; nur in ihr, nicht aber in einer höhern Ordnung der Dinge, liegt der Grund, warum das ganze Leben der Menschen, wie in den Gegensaz von Sünde und Gnade, so auch in den Gegensaz von Irrthum und Wahrheit, von Gebundenheit und Freiheit sich theilt. Je entschiedener das augustinische System die Ansicht und Lehrweise der folgenden Zeiten bestimmte, desto weniger läßt sich in der ganzen Periode des Mittelalters ein Zurükgehen auf den frühern Standpunct der Gnosis erwarten, und dieselbe Ansicht, die schon von den ältern Kirchenlehrern über das Verhältniß des Heidenthums und Judenthums zum Christenthum aufgestellt, und von Augustin noch bestimmter fixirt worden war, blieb so die allgemein herrschende. So sehr die Scholastik dem Speculationsgeist einen neuen lebendigen Aufschwung gab, und sosehr sie von dem Bewußtseyn der Aufgabe durchdrungen war, den Glauben mit dem Wissen auszugleichen, so fehlte es ihr dagegen zu sehr an dem historischen Sinn, um die Religionsgeschichte in eine lebendige Verbindung mit der Speculation zu sezen. Je weiter man sich im Laufe der Jahrhunderte von jener Periode entfernt hatte, in welcher im Leben der Völker selbst Heidenthum, Judenthum und Christenthum in eine unmittelbare, das tiefste religiöse und speculative Interesse anregende Berührung gekommen waren, desto mehr hielt man sich nur an das in der kirchlichen Ueberlieferung gegebene Dogma, und war nur darauf bedacht, den Inhalt desselben, soweit es theilweise und

walt gegen sie geführt wurde, und durch die ganze Bedeutung, die sie in der Geschichte jener Zeiten haben, ein merkwürdiges Zeugniß davon, wie alle jene Fragen und Probleme, die die Gnosis der ersten Jahrhunderte zuerst angeregt hatte, aus dem religiösen und speculativen Bewußtseyn nie mehr ganz entschwinden konnten. Unter den ältern Gegnern des Manichäismus nimmt Augustin unstreitig die erste Stelle ein. Die von den frühern Kirchenlehrern begonnene Bestreitung des Dualismus wurde von ihm mit dem größten Scharfsinn und der vielseitigsten Gewandtheit in größerem Umfange fortgeführt; Augustin verdient aber hier auch als der Urheber des eigenthümlichen Systems, das auf die ganze abendländische Dogmatik den bedeutendsten Einfluß gehabt hat, erwähnt zu werden. Das Verhältniß, in das schon die frühern Kirchenlehrer die heidnische Religion zur Religion des A. und N. T. zu sezen gewohnt waren, erhielt erst durch Augustin seine positive Begründung. Mußte die Ursünde des Menschengeschlechts die religiöse Erkenntniß in demselben Grade verfinstern, in welchem sie dem freien Willen jede sittliche Kraft raubte, so lag in der Lehre von der Erbsünde der Grund, warum die heidnische Welt nur als die Sphäre der falschen Religion, als das Reich der Finsterniß, neben dem durch die Lichtstrahlen der göttlichen Offenbarung und Gnade erhellten Gebiet der testamentlichen Religion gedacht werden konnte. Aber auch dadurch wurde durch Augustin die frühere, im Gegensaz gegen die Gnostiker geltend gemachte, Ansicht fester begründet, daß nun seinem System zufolge in bestimmterer ethischer Bedeutung aufgefaßt werden konnte, was die Gnostiker immer von einem, jenseits des menschlichen Willens liegenden, Princip abzuleiten versuchten. Daß der Geist von Stufe zu Stufe sich hindurcharbeiten muß, um zum vollen Bewußtseyn seiner selbst zu gelangen, das absolute Wissen durch bestimmte Gegensäze vermittelt wird, ist dem Gnostiker ein höheres Naturgesez, das in dem

das Princip der Erlösung nur darin hat, daß es etwas wesentlich anderes ist, als das Gesez. Die strenge Unterscheidung des Gesezes und Evangeliums gehört daher durchaus zum Grundcharacter des Protestantismus, je lebendiger aber jene erste Zeit angeregt und bewegt war, desto natürlicher muß man es finden, daß das lebendige Bewußtseyn des absoluten Werths des Evangeliums sich auch als eine gewisse Geringschäzung und Verachtung des Gesezes aussprach, man zog recht absichtlich aus dem einmal aufgefaßten Unterschied alle Consequenzen, die sich aus demselben ergaben, und es stellen sich so Erscheinungen dar, die nur in der Geschichte der Gnosis der ersten Jahrhunderte eine Parallele haben. Der Antinomismus eines Johann Agricola und seiner Nachfolger ist ebenso bekannt, als der des Marcion und seiner Anhänger. Um das Gesez dem Evangelium gegenüber so viel möglich herabzusezen, und den Glauben ebenso absolut über die Werke zu stellen, wie die meisten Gnostiker alle erlösende Kraft nur ihrer Gnosis, nicht aber dem Handeln, zuschrieben, wurden auch jezt Säze behauptet, wie folgende: das Gesez gehe den Glaubigen und Wiedergebornen gar nichts an, es sey nicht einmal werth, Gottes Wort genannt zu werden, alle die mit Mose umgehen, müssen zum Teufel fahren, die Christen seyen mit allen guten Werken des Teufels, die beste Kunst des Christen sey, vom Gesez gar nichts zu wissen, Moses habe von unserem Glauben und von unserer Religion gar nichts gewußt, das Gesez gehöre mit den guten Werken und dem neuen Gehorsam nicht in das Reich Christi, sondern in die Welt, wie Mosis und des Papstes Obrigkeit u. s. w.[2]), Säze, bei welchen, um durch sie ein ächt dualistisches System zu begründen, nichts fehlte, als die den Gnostikern

2) Plank, Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs V, 1. S. 15. f. 61. f.

im Einzelnen, ohne Gefahr für das Dogma im Ganzen, geschehen konnte, durch die dialectische Reflexion mit dem religiösen Bewußtseyn zu vermitteln. Man lebte nur in der Stabilität des Dogmas und für dieselbe, wie aber das Dogma selbst geworden, und durch welche Momente der Entwiklung nicht nur der Inbegriff der kirchlichen Dogmen, sondern das religiöse Leben der Völker selbst in seinem historischen Zusammenhang hindurchgegangen, darauf zu reflectiren, lag noch ganz ausserhalb des Gesichtskreises jener, nur in dem beschränkten Kreise ihrer dialectischen Begriffe festgehaltenen, Zeit. Der große Gegensaz, der durch die Reformation hervorgerufen wurde, die Trennung der bis dahin in einer und derselben Richtung fortgehenden religiösen Ansicht und Denkweise in zwei ganz entgegengesezte Systeme, mußte auch auf den Standpunct, von welchem aus man das Verhältniß des Christenthums zu den ihm vorangehenden Religionen betrachtete, nicht ohne Einfluß bleiben. In demselben Verhältniß, in welchem man sich von dem alten Grundsaze der Stabilität des Dogma's losriß, und in der Sphäre des christlichen Dogmas eine geschichtliche Bewegung anerkannte, mußte ebendadurch auch der Sinn für die höhere geschichtliche Auffassung der, den Inhalt der Religionsgeschichte ausmachenden, großen Erscheinungen gewekt werden. Einen bemerkenswerthen Beweis hievon sehen wir in jedem Fall in der von den Protestanten gerade in der ersten Zeit mit so großem Nachdruk geltend gemachten Unterscheidung des Gesezes und des Evangeliums. Je mehr der Protestantismus im Gegensaz gegen das äussere werkthätige Handeln, in welches der Katholicismus jedes sittliche Verdienst und jede Kraft der Erlösung sezte, auf das Innere und in die Tiefe des religiösen Bewußtseyns zurükging, desto mehr mußte er auch seine Hauptrichtung auf das eigenthümliche Wesen des Christenthums nehmen, und es in dem Mittelpunct auffassen, in welchem es sein gan-

welchem Sinne diese Behauptung zuzugeben, in welchem er auch abzuweisen ist⁴). Ist nur der Begriff der christlichen Gnosis richtig aufgefaßt, und der rein ethische Character, welchen der Protestantismus nie verläugnen kann, in ihm anerkannt, so hat er keine Ursache, sich dieser Vergleichung zu schämen. Er theilt in jedem Falle mit der Gnosis ein tieferes Bewußtseyn des Bösen, ohne deßhalb den ihm, wie dem Gnosticismus, gemachten Vorwurf eines mystischen Extrems, eines Hyperchristenthums, fürchten zu müssen. Ja, von diesem Gesichtspunct aus läßt sich sogar die Parallele weiter ausdehnen, als sie von ihren Urhebern selbst ausgedehnt worden ist. In die ganze Tiefe des Bewußtseyns der Sünde will ja der Protestantismus nur deßwegen hinabsteigen, um durch dieses Bewußtseyn die wahre Vermittlung für das Bewußtseyn der Erlösung in seinem Glauben zu gewinnen. Aber eben dieses Streben, sich der absoluten Wahrheit nur dadurch bewußt zu werden, daß man sich auch ihrer Vermittlung bewußt wird, gehört zum eigenthümlichsten Character der Gnosis, und der Protestantismus steht allerdings schon deßwegen mit der Gnosis in einem nähern Zusammenhang, als der Katholicismus, der so gerne nur in der Unmittelbarkeit des Gegebenen stehen bleibt, und weit nicht dasselbe ernste Bestreben hat, in die tiefsten innersten Momente der Vermittlung der Wahrheit einzudringen. Von selbst liegt aber darin auch die Auffor-

---

nichts anderes als Protestanten. Vgl. Die Religions-Wanderungen des Herrn Thomas Moore, eines irländischen Romantikers, beleuchtet von einigen seiner Landsleute. Aus dem Englischen übersezt und mit erläut. Anm. begleitet von Dr. J. Chr. W. Augusti. Köln 1831. S. 408. f.

4) Der Gegensaz des Katholicismus und Protestantismus S. 367. f. Auch über das Folgende ist diese Schrift S. 390. f. zu vergleichen.

eigene, mit ihrer Zeit gemeinsame Tendenz, entgegengesezte Richtungen auch auf entgegengesezte Principien und Wesen zurükzuführen, oder in concreten Personificationen zur Anschauung zu bringen. Für göttlich geoffenbart im eigentlichen Sinn konnte wenigstens das Gesez kaum mehr gehalten werden, wenn über seinen religiösen Werth solche Urtheile gefällt wurden. Die Häupter der protestantischen Kirche waren zwar sehr eifrig bemüht, Extreme dieser Art mit aller Vorsicht und Strenge abzuschneiden, aber das alte Band, durch das man bisher die soweit als möglich ausgedehnte Identität des Gesezes und Evangeliums, des A. und N. T., zu erhalten gesucht hatte, blieb doch auch so durch den protestantischen Begriff des Evangeliums, und der in ihm dargebotenen Erlösung aufgelöst. Erscheinungen, wie dieser Antinomismus, haben in Verbindung mit andern Lehren des Protestantismus, insbesondere der Lehre von der Erbsünde, oder dem völligen Unvermögen des Menschen für das geistig Gute, und der damit zusammenhängenden Lehre von der Wirksamkeit der göttlichen Gnade, katholischen Schriftstellern der neuesten Zeit die Veranlassung gegeben, geradezu die Behauptung aufzustellen, es gebe keine religiöse Erscheinung, mit der das System der Reformatoren mehr Aehnlichkeiten darbiete, als den Gnosticismus, der Protestantismus sey seinem wesentlichen Character nach nichts anders, als eine Erneuerung des alten Gnosticismus[3]). Ich habe an einem andern Orte gezeigt,

---

3) Möhler, Symbolik 3te Ausg. S. 243. f. (Thomas Moore) Travels of an Jrish Gentlemen in Search of a Religion. London 1833. Kap. 23 — 27. Nach den Entdekungen dieses Wanderers ist schon der Magier Simon ein ächter Protestant (nach Theod. Haer. fab. I, 1. lehrte er ja, daß man nicht διὰ πράξεων ἀγαθῶν, sondern διὰ χάριτος selig werde), und alle folgende Gnostiker sind ihrem wahren Wesen nach

auf die hemmenden Schranken der Verdunklung des Gei-
s, und der Entfremdung von Gott, durchbrechen muß, liegt
ch nach der protestantischen Ansicht in der Ursünde des
nschen, nur ist diese Sünde dem Protestantismus, we-
stens in der ihm von Luther und Calvin gegebenen Form,
ht blos eine zufällige That menschlicher Willkühr und
bjectivität, sondern selbst in einer höhern göttlichen Ord-
ng gegründet, durch welche die ganze in der Religions-
schichte erscheinende Weltordnung bedingt ist. Der wesent-
he Unterschied der religiösen Weltansicht des Gnosticismus
d Protestantismus aber muß immer darin erkannt werden,
ß der höchste Gegensaz, auf welchen der Protestantismus
rückgeht, nur der ethische der Erwählung und Verwerfung,
r Gnade und der Sünde, des Geistes und des Fleisches
yn kann, nicht aber der metaphysische oder naturphiloso-
ische des Geistes und der Materie, der Gottheit und der
elt, des Absoluten und des Endlichen.

Je mehr vom Reformations-Zeitalter an Theologie
d Philosophie sich trennten, und jede nur ihre eigen-
ümliche Richtung zu verfolgen suchte, desto mehr ent-
rnte man sich auch von dem Standpunct der alten Gnosis.
ie Philosophie hielt sich nur an den abstracten Begriff
r Gottheit, und ihre sogenannte natürliche Theologie,
welcher sie sich über ihr Verhältniß zur Theologie zu ver-
ändigen suchte, war nur ein übel zusammenhängendes Ag-
egat rein formaler Bestimmungen [5]). Die Theologie

5) Es gibt kaum einen größern Gegensaz gegen die Gnosis, als Wolfs natürliche Theologie. Sie will zwar auch Religions-Philosophie seyn, aber ihr Gott ist nur der abstracte Verstandesbegriff des *ens perfectissimum*, und der in das göttliche Wesen gesezte Unterschied ist nur der starre, unlebendige, durch nichts vermittelte, das Wesen Gottes in zwei völlig verschiedene Hälften theilende Gegensaz eines, auf

derung, denselben Vermittlungsproceß, welchem das religiöse Leben des Einzelnen unterworfen ist, auch als den Gesichtspunct anzuerkennen, von welchem aus der Entwiklungsgang des religiösen Geistes in der Religionsgeschichte zu betrachten ist, und auch in dieser Beziehung erscheint der Protestantismus in einem weit nähern Verhältniß zur Gnosis, als der Katholicismus. Während der Protestantismus die alttestamentliche und neutestamentliche Religion durch den Gegensaz des Gesezes und Evangeliums streng scheidet, ist dagegen das Bemühen des Katholicismus vielmehr darauf gerichtet, selbst das Evangelium nur als eine Modification, als eine neue vollkommnere Form des Gesezes aufzufassen, und in den Institutionen der christlichen Kirche nur eine Erweiterung und Vervollkommnung der Institutionen der jüdischen Theokratie zu sehen. Ja, sosehr ist er auf die Ausgleichung aller, die Unmittelbarkeit der religiösen Weltanschauung störenden, Differenzen bedacht, daß er selbst dem Heidenthum seine Hand zum Frieden bietet, und seinen, an die Stelle des augustinischen Begriffs der Erbsünde gesezten, Pelagianismus gerne dazu benüzt, durch die Anerkennung eines natürlichen Lichts und Instincts, eines gemeinsamen *bonum natnrae* auch in der Heidenwelt, die alte Kluft zwischen dem Heidenthum auf der einen, und dem Judenthum und Christenthum auf der andern Seite soviel möglich auszufüllen. So sehen wir auch hier in dem Gegensaz des Katholicismus und Protestantismus hier Stabilität, dort Bewegung, hier ein Beharren in der Unmittelbarkeit, dort ein Ringen nach Vermittlung. Der Protestantismus kann in dem ganzen Gebiete der heidnischen Religion nur die Herrschaft der Sünde mit allen sie begleitenden Folgen erbliken, und die Ursache des großen, durch die ganze Religionsgeschichte sich hindurchziehenden Gegensazes, vermöge dessen, wie im religiösen Leben des Einzelnen, die absolute Macht der Religion erst von unten

1. Die J. Böhme'sche Theosophie.

So schwierig es ist, die Ideen Böhme's, bei der un- (blichen Wiederholung und Variation derselben Haupt- een, und der Uebergehung oder nur fragmentarischen An- :ürung von so vielem, was bei der methodischen Entwiklung nes Systems nicht übergangen werden kann, überhaupt ei der großen Unvollkommenheit der Form, die seine Schrif- n an sich tragen, in einen klaren, das Ganze umfassenden, usammenhang zu bringen, so überwiegend treten doch bei öhme gewisse Hauptideen hervor, die in allen Formen, : welchen er sie vorträgt, immer dieselbe Bedeutung bei m haben, und gerade diese sind es, bei welchen sich eine, im Theil sehr überraschende, Analogie mit der alten Gno- s wahrnehmen läßt[6].

---

6) Am reinsten enthalten unstreitig die Ideen Böhme's die beiden Hauptschriften: Aurora, oder Morgenröthe im Aufgang (die Morgenröthe, die der Zeit der Wiederbringung, da die Menschen wallen in der reinen, lichten und tiefen Erkenntniß Gottes, vorangeht. c. 9, 9. 13, 4.) und De tribus principiis, oder Beschreibung der drei Principien göttlichen Wesens. In der Ausgabe der Schriften Böhme's vom J. 1730. Bd. 1. und 2. — Der Protestantismus mußte bei der ihm eigenthümlichen tiefen und innerlichen Auffassung des Gegensazes der Sünde und Erlösung, als der beiden Principien, um welche sich alles geistige Leben bewegt, von Anfang an auch ein mystisches Element in sich enthalten, das in der ersten Zeit in mehreren bemerkenswerthen Erscheinungen sich kund that, später aber zusehr durch das Princip des Buchstabens und der äussern Auctorität zurükgedrängt wurde, bis es gerade auch durch den Gegensaz angeregt (worauf bei Böhme manche Hindeutungen sich finden), um so mächtiger wieder hervortrat. Faßt man die dem Protestantismus natürliche mystische Seite ins Auge, so kann es nicht

suchte sich nur auf dem Standpuncte des symbolisch-kirchlichen Systems zu behaupten, und als man sich in der Folge gleichgültiger gegen denselben verhielt, und das alte System mit einem neuen zu vertauschen begann, trat zunächst nur ein Zustand der Auflösung, der Negation der bisher geltenden Ansicht, ein. Indem man den alten Offenbarungsbegriff fallen ließ, sah man in dem ganzen Gebiet der Religion und Offenbarung nur ein menschliches Product, eine Reihe religiöser Vorstellungen und Meinungen, die man nur nach dem beschränkten Maasstab einer, in den engen Grenzen ihrer Subjectivität sich abschließenden, Vernunft beurtheilen zu können glaubte, ohne sich zu der Anschauung eines, durch eine höhere göttliche Nothwendigkeit bedingten, Zusammenhangs und Entwiklungsgangs erheben zu können. Es war erst der neuern Zeit vorbehalten, mit einer ihrer speculativen Aufgabe sich bewußten Philosophie, auch einen reinern und lebendigern Begriff der Religionsphilosophie, und der mit ihr wesentlich verbundenen Religionsgeschichte zu gewinnen. Auf dem Wege aber, auf welchem wir von der Epoche der Reformation ausgehend, die alte Gnosis in die neuere Religionsphilosophie übergehen sehen, begegnet uns vorerst eine Erscheinung, welche, sosehr man sie gewöhnlich nur als eine ausserhalb des wissenschaftlichen Gebiets liegende betrachtet, gleichwohl zu merkwürdig ist, als daß sie nicht hier gerade ihre Stelle finden sollte. Ich meine die Theosophie J. Böhme's, deren Berüksichtigung ich zunächst nicht besser bevorworten kann, als durch die Erinnerung an den Einfluß, welchen Böhme'sche Ideen selbst auf Schelling'sche Philosopheme gehabt haben.

---

der einen Seite mit aller Evidenz Wolfischer Logik und Metaphysik von der Vernunft erkennbaren, auf der andern Seite der Vernunft unerreichbaren, nur durch übernatürliche Offenbarung erkennbaren Gottes.

...re? was doch eigentlich der Ursprung alles des Guten ... alles des Bösen sey? wovon oder wodurch doch das ...se, sey in Teufel und Menschen, sowohl in alle Creatur ...men? sintemal der Teufel ein heiliger Engel gewesen, ... der Mensch auch gut erschaffen worden ist, sich auch ...che Unlust in allen Creaturen findet, daß sich alles bei... schläget, stößet, quetschet und feindet, und also ein ...derwille in allen Creaturen ist, und also ein jeglicher ...rper mit ihm selbst uneins ist, wie zu sehen, daß sol...es nicht allein in lebendigen Creaturen ist, sondern auch ... Sternen, Elementen, Erden, Steinen, Metallen, in ...olz, Laub und Gras, in allem ist Gift und Bosheit, und ...findet sich, daß es also seyn muß, sonst wäre kein Leben ...och Beweglichkeit, auch wäre weder Farbe, Tugend, Di...kes oder Dünnes, oder einigerlei Empfindniß, sondern es wäre alles ein Nichts. In solcher hoher Betrachtung findet man, daß solches alles von und aus Gott selber herkomme, und daß es seines eigenen Wesens sey, das er selber ist, und er selber aus sich also geschaffen habe, und gehöret das Böse zur Bildung und zur Beweglichkeit, und das Gute zur Liebe, und das Strenge oder Widerwillige gehöret zur Freude." Man vgl. hiemit in der Schrift von den drei Princ. I, 4. f.: „Es ist in Gott wohl kein Unterschied: allein wenn man forschet, wovon Böses und Gutes komme, muß mans wissen, was da sey der erste und urkündlichste Quell des Zorns, und dann auch der Liebe, weil sie beide aus Einem Urkunde sind, aus Einer Mutter, und sind Ein Ding: so muß man auf creatürliche Art reden, als nähme es einen Anfang, auf daß es zur Erkenntniß gebracht werde. Denn man kann nicht sagen, daß in Gott sey Feuer, Bitter oder Herbe, vielweniger Luft, Wasser oder Erde, allein man siehet, daß es daraus worden ist. Man kann auch nicht sagen, daß in Gott sey Tod, oder höllisch Feuer, oder Traurigkeit, alleine man weiß, daß es daraus ist

Der Grundgedanke, von welchem J. Böhme überall ausgeht, ist die Idee eines im Wesen Gottes selbst vorausgesezten Unterschieds, einer Dualität der Principien. Er ist derselbe Dualismus, durch welchen die ganze Weltansicht der Gnostiker und Manichäer bestimmt wurde, nur mit dem Unterschied, daß Böhme kein vom Wesen Gottes verschiedenes und unabhängiges Princip annimmt, sondern diese Dualität der Principien und Kräfte in das Wesen Gottes selbst sezt. Im Wesen Gottes selbst ist ein Gegensaz von Finsterniß und Licht, von Grimmigkeit und Sanftmuth, eine Dualität, aus welcher alles Entgegengesezte in dem Leben der Natur und des Geistes, und selbst der Gegensaz des Guten und Bösen hervorgeht, eine Zweiheit von Principien, von welchen das erste, das finstere, grimmige, herbe und strenge, und wie es sonst genannt werden mag, zwar nicht Gott im höchsten Sinne ist, aber doch auch Gott, oder zum Wesen Gottes so gehört, daß es die Voraussezung Gottes selbst ist. Aecht gnostisch und manichäisch spricht er sich über seine Grundansicht in der Vorrede zu der Schrift von den drei Principien göttlichen Wesens (S. 6.) aus: „Dieweil der Mensch denn nun weiß, daß er auch ein zweifacher Mensch ist, in Gutem und Bösem habhaft — so ist ihm ja hochnöthig, daß er sich selber kennen lerne, wie er beschaffen sey? und wovon ihm der gute und böse Trieb komme? und was doch das Gute und Böse in ihm eigentlich selber sey? und wovon es her-

---

befremden, daß aus seinem ursprünglichen Grundgefühl ein theosophisches System, wie das Böhme'sche, hervorging. Unter die vermittelnden Uebergänge, die dabei in Betracht kommen, gehört auch schon die von Luther und Arnd so warm empfohlene „deutsche Theologie,“ in welcher, so practisch ihre Form ist, doch auch Keime Böhme'scher Ideen und einzelne Anklänge an dieselben sich wahrnehmen lassen.

werk und Grund und die Erkenntniß. Siehe, so der Wille in Einem Wesen wäre, so hätte das Gemüth auch nur eine Qualität, die den Willen also gäbe, und wäre ein unbeweglich Ding, das immer stille läge, und ferner nichts täte, als immer ein Ding, in dem wäre keine Freude, auch keine Erkenntniß, auch keine Kunst, auch keine Wissenschaft von mehrerem, und wäre keine Weisheit, alles ein Nichts, und wäre kein Gemüthe, noch Willen zu etwas, denn es wäre nur das Einige. So kann man nun nicht sagen, daß der ganze Gott mit allen drei Principien sey in Einem Willen und Wesen, es ist ein Unterschied, wiewohl das erste und dritte *principium* nicht Gott genannt wird, und ist auch nicht Gott, und es ist doch sein Wesen, da Gottes Licht und Herze von Ewigkeit immer ausgeboren wird, und ist ein Wesen wie Leib und Seele im Menschen. Wenn nun nicht wäre das ewige Gemüthe, daraus der ewige Wille geht, so wäre kein Gott, so aber ist das ewige Gemüthe, das gebieret den ewigen Willen, und der ewige Wille gebieret das ewige Herze Gottes, und das Herze gebieret das Licht, und das Licht die Kraft, und die Kraft den Geist, und das ist der allmächtige Gott, der in einem unwandelbaren Willen ist. — Nun siehe, das Gemüthe ist in der Finsterniß, und fasset seinen Willen zu dem Lichte, das zu gebären, sonst wäre kein Wille und auch keine Geburt. Dasselbe Gemüthe stehet in der Aengstlichkeit und im Sehnen, und das Sehnen ist der Wille, und der Wille fasset die Kraft, und die Kraft erfüllet das Gemüthe. Also stehet das Reich Gottes in der Kraft, die ist 1. Gott der Vater, und das Licht machet die Kraft sehnend zum Willen, das ist 2. Gott der Sohn, denn in der Kraft wird das Licht von Ewigkeit immer geboren, und im Lichte aus der Kraft gehet aus 3. der heil. Geist, der gebieret wieder im finstern Gemüthe den Willen des ewigen Wesens. Nun siehe, liebe Seele, das ist die Gott-

worden. — So muß man forschen den Quell der Ursachen, was *prima materia* ist zur Bosheit, und dasselbe im Urkund Gottes sowohl, als in Creaturen. Denn das ist im Urkund alles Ein-Ding, es ist alles aus Gott, aus seinem Wesen nach der Dreiheit gemacht. — Herbe, Bitter, Feuer sind im Urkund im ersten *principio*, der Wasserquell wird in ihnen erboren, und heißet Gott nach dem ersten *principio* nicht Gott, sondern Grimmigkeit, Zornigkeit, ernstlicher Quell, davon sich das Böse urkundet, das Wehethun, Zittern und Brennen.“ Vgl. c. 4, 45. f.: „Man findet im Urkund die allerschreklichste und strengeste Geburt, alles Herbe, Bittere und Feuer: da kann man nicht sagen, daß es Gott sey, und ist doch der innerliche erste Quell, der in Gott dem Vater ist, nach welchem er sich einen zornigen, eifrigen Gott nennet, und derselbe Quell ist das erste *principinm*, und ist Gott der Vater in seinem Urkund, daraus diese Welt sich urkundet. — In diesem *principio* stehet nichts als nur die allerschreklichste Gebärung, die größte Aengstlichkeit, feindliche Wonne, gleich einem Schwefelgeist, und ist eben der Höllen Porten und Abgrund, darinnen Fürst Lucifer in Verlöschung seines Lichts geblieben.“ Für diese Ansicht beruft sich Böhme auf die Natur, die in jeder Pflanze ein doppeltes Princip uns zeigt, ein anderes Princip, das der Stok nicht selber ist, und sich vom Lichte der Natur urkundet (Drei Princ. 4, 25.), auf das menschliche Leben (a. a. O.), die Natur des menschlichen Gemüths, in welchem sich Zorn und Bosheit, und auch Liebe und Sanftmuth findet (10, 34.), und ebendamit auf das allgemeine Naturgesez, daß ohne eine Zweiheit von Principien und Kräften kein Leben, somit auch der Begriff Gottes ohne denselben Gegensaz nicht als ein lebendiger gedacht werden kann. „Möchte denn das Gemüthe, sagt Böhme (Drei Principien 10, 35.), nicht in Einem Willen stehen, als in eitel Liebe, wie Gott selber? da steket der

...chste Wesen aller Wesen, so nun nicht das andere ...cipium in der Geburt des Sohnes anbräche und auf- ... so wäre der Vater ein finster Thal. Also siehest ... 2. daß der Sohn, welcher des Vaters Herze, Liebe, ...e, Schöne und sanftes Wohlthun ist, in seiner Geburt ...ander *principium* aufschleußt, und den zornigen, grim-...en Vater (vom Urkunde, dem ersten *principio*, also zu ...en) versöhnet, lieblich und (wie ich reden möchte) barm-...zig machet, und ist eine andere Person, als der Vater, ... in seinem *centro* ist nichts, denn eitel Freude, Liebe ... Wonne. Nun siehest du ja wohl 3. wie der heilige ...eist vom Vater und Sohn ausgehe. Denn wenn das ...ze oder Licht Gottes im Vater geboren wird, so gehet ... der Anzündung des Lichtes in der fünften Gestalt auf, ...s dem Wasserquell im Lichte, ein gar liebreicher, wohl-...chender und wohlschmekender Geist, das ist der Geist, ...cher im Urkunde war der bitter Stachel in der herben ...tter, und der macht nun in dem Wasserquell (der Sanft-...uth) viel tausend, ja ohne Ende und Zahl *centra*, und ...s alles im Wasserquell. Nun verstehest du ja wohl, ...aß des Sohnes Geburt im Feuer sich urkundet, und krie-...et seine Person und Namen in der Anzündung des sanf-...en, weißen und hellen Lichts, welches er selber ist, und machet selber den lieblichen Ruch, Schmak und sanftes Wohlthun im Vater, und ist billig des Vaters Herze und eine andere Person, denn er bringet und schleußt auf das andere *principium* im Vater, und sein eigen Wesen ist die Kraft und das Licht, darum er billig die Kraft Gottes genannt wird. Der heil. Geist aber wird nicht im Urkund des Vaters vorm Licht erkannt, sondern wenn der sanfte Quell in dem Licht aufgeht, so gehet er als ein starker allmächtiger Geist in großen Freuden aus dem lieblichen Wasserquell und Lichte aus, und ist des Wasserquells und Lichts Kraft. Der machet nun Formungen und Bildun-

heit, und hält in sich das ander oder mittler *principium*, darum ist Gott alleine gut, die Liebe, das Licht und die Kraft. Nun denke, daß in Gott nicht wäre eine solche ewige Weisheit und Wissenschaft, wenn das Gemüthe nicht in der Finsterniß stünde."

Das ist demnach die ewige Geburt des göttlichen Wesens, durch welche Gott selbst den ewigen Begriff seines Wesens realisirt. Die Momente dieser ewigen Geburt können auf verschiedene Weise unterschieden werden, je nachdem entweder das göttliche Wesen an und für sich, oder in Beziehung auf den Satan, die Welt und den Menschen betrachtet wird. Aber auch in der ersten Beziehung sind es wieder verschiedene Gesichtspuncte, unter welche das Wesen Gottes und seine ewige Geburt gestellt wird. Der Lebensproceß, welcher überhaupt erst durch die Wirksamkeit der in dem Wesen Gottes zu unterscheidenden Principien möglich ist, ist es, in welchem Gott zum dreieinigen Gott wird, und die Dreieinigkeit ist somit selbst nichts anders, als dieselbe ewige und nothwendige Geburt des sich selbst gebärenden Gottes, ohne welche Gott nicht als ein lebendiger Gott gedacht werden kann. Drei Princ. 4, 57.: „So wir wollen reden von der heil. Dreifaltigkeit, so müssen wir erstlich sagen, es sey ein Gott, und der heißt der Vater und Schöpfer aller Dinge, der da ist allmächtig und alles in allem; alles ist sein, und alles ist in ihm und aus ihm herkommen, und bleibet in ihm ewiglich. Und dann (2tens) sagen wir, er sey dreifaltig in Personen, und habe von Ewigkeit aus sich geboren seinen Sohn, welcher ist sein Herze, Licht und Liebe, und sind doch nicht zwei Wesen, sondern Eines, und dann (3tens) sagen wir vermöge der Schrift, es sey ein heiliger Geist, der gehe vom Vater und Sohn aus, und sey Ein Wesen in dem Vater, Sohn und heiligen Geist. Und das ist recht also geredet. Denn siehe 1. der Vater ist das ur-

chste Wesen aller Wesen, so nun nicht das andere
ipium in der Geburt des Sohnes anbräche und auf=
, so wäre der Vater ein finster Thal. Also siehest
: 2. daß der Sohn, welcher des Vaters Herze, Liebe,
, Schöne und sanftes Wohlthun ist, in seiner Geburt
ıdder *principium* aufschleußt, und den zornigen, grim=
ı Vater (vom Urkunde, dem ersten *principio*, also zu
) versöhnet, lieblich und (wie ich reden möchte) barm=
z machet; und ist eine andere Person, als der Vater,
in seinem *centro* ist nichts, denn eitel Freude, Liebe
Wonne. Nun siehest du ja wohl 3. wie der heilige
: vom Vater und Sohn ausgehe. Denn wenn das
e oder Licht Gottes im Vater geboren wird, so gehet
er Anzündung des Lichtes in der fünften Gestalt auf,
dem Wasserquell im Lichte, ein gar liebreicher, wohl=
ender und wohlschmekender Geist, das ist der Geist,
her im Urkunde war der bitter Stachel in der herben
tter, und der macht nun in dem Wasserquell (der Sanft=
h) viel tausend, ja ohne Ende und Zahl *centra*, und
alles im Wasserquell. Nun verstehest du ja wohl,
des Sohnes Geburt im Feuer sich urkundet, und krie=
seine Person und Namen in der Anzündung des sanf=
. weißen und hellen Lichts, welches er selber ist, und
het selber den lieblichen Ruch, Schmak und sanftes
hlthun im Vater, und ist billig des Vaters Herze und
: andere Person, denn er bringet und schleußt auf das
ere *principium* im Vater, und sein eigen Wesen ist
Kraft und das Licht, darum er billig die Kraft Gottes
annt wird. Der heil. Geist aber wird nicht im Urkund
Vaters vorm Licht erkannt, sondern wenn der sanfte
ell in dem Licht aufgeht, so gehet er als ein starker
nächtiger Geist in großen Freuden aus dem lieblichen
ısserquell und Lichte aus, und ist des Wasserquells und
hts Kraft. Der machet nun Formungen und Bildun=

gen, und ist in allen Essentien *centrum*, da sich des Lebens Licht urkundet in dem Lichte des Sohns oder Herzen des Vaters. Und der heilige Geist wird darum eine sondere Person genannt, dieweil er als die lebendige Kraft vom Vater und Sohn ausgeht, und die ewige Geburt der Dreiheit confirmiret.“ Der Dualität der Principien zufolge, von welcher Böhme ausgeht, kann eigentlich der heilige Geist nicht ganz in demselben Verhältniß zum Sohne stehen, in welchem der Sohn zum Vater steht. Er ist vielmehr in der Vielheit, was der Sohn in der Einheit ist, und in diesem Sinne ist es daher zu nehmen, wenn er das formirende und bildende, alle Kräfte des Vaters bewegende, in der Geburt des Herzens Gottes unermeßliche und unzählbare *centra* aufschließende Princip genannt wird. Drei Princ. 4, 74. Aurora 3, 28. 12, 109. 13, 77.

Wie die Dreiheit so eigentlich eine Zweiheit ist, so läßt Böhme die Dreiheit sich sogar zu einer Siebenzahl von Kräften entfalten, aber das Grundverhältniß bleibt doch auch so dasselbe. In Gott dem Vater ist alle Kraft, und er ist aller Kräfte Quellbrunn in seiner Tiefe, in ihm ist Licht und Finsterniß, Luft und Wasser, Hize und Kälte, hart und weich, dik und dünn, Schall und Ton, süß und sauer, bitter und herbe (Aurora 8, 4.), oder es sind in ihm siebenerlei Qualitäten oder Quellgeister. Die erste Qualität ist die herbe, d. i. eine Qualität des Kerns oder verborgenen Wesens, eine Schärfe, Zusammenziehung oder Durchdringung in dem Saliter ganz scharf und herbe, die gebäret die Härtigkeit und auch die Kälte, und so sie entzündet wird, gebäret sie die Schärfe, gleich dem Salze (Aur. 8, 15.). Die andere Qualität, oder der andere Geist Gottes in dem göttlichen Salitter, oder in der göttlichen Kraft, ist die süße Qualität, die wirket in der herben, und sänftiget die herbe, daß sie ganz lieblich und sanft wird, denn sie ist eine Ueberwindung der herben

Qualität, der Quell der Barmherzigkeit Gottes, welche den Zorn überwindet (Aur. 8, 21.). Die dritte Qualität ist die bittere, eine Durchdringung oder Zwingung der süßen und herben Qualität, die ist zitternd, durchdringend und aufsteigend (Aur. 8, 26.). Alles, was sich bildet, das stehet in dieser drei Hauptqualitäten Kraft und Gewalt, und wird durch sie gebildet und auch aus ihrer eigenen Kraft formiret (Aur. 8, 30.). Die vierte Qualität ist die Hize: sie ist der rechte Anfang des Lebens, und auch der rechte Geist des Lebens: sie zündet alle Qualitäten an, denn wenn die Hize in der süßen Feuchtigkeit wirkt, so gebäret sie das Licht in allen Qualitäten, daß eine die andere siehet, daraus die Sinne und Gedanken entstehen, in diesem Lichte geht der Bliz des Lebens auf (Aur. 8, 33. f. 38. 10, 8. 11, 5.). Die fünfte Qualität ist die holdselige, freundliche und freudenreiche Liebe. Wenn die Hize in der süßen Qualität aufgehet, und zündet den süßen Quell an, so gehet das freundliche Liebe-Licht-Feuer in der süßen Qualität auf, und zündet die bittere und herbe Qualität an, und speiset und tränket sie mit ihrem süßen Liebessaft, und erquiket sie und erleuchtet sie, und macht sie lebendig und freundlich, und wenn dann die süße lichte Liebeskraft zu ihnen kommt, daß sie davon kosten, und ihr Leben kriegen, ach, da ist ein freundlich Beneveniren und Triumphiren, ein freundlich Willkommen und große Liebe, gar ein freundlich und holdselig Küssen und Wohlschmeken: da küsset der Bräutigam seine Braut (8, 92. f.)[7]). Der sechste Quellgeist in der göttlichen Kraft ist der Schall oder Ton, daß alles darin schallet und tönet, daraus die Sprache und Unterschied aller Dinge erfolget, darzu der Klang und Gesang der heil. Engel, und stehet darinnen die Formung aller Farben und Schönheit, darzu die himmlische Freu-

7) Man vergl. auch die weitere schöne Stelle und 9, 38.

denreich. Denn wenn die Geister sich bewegen und reden wollen, so muß sich die harte Qualität aufthun: der bittere Ton mit seinem Blize sprenget sie auf, und alsdann gehet heraus der Ton, und ist mit allen sieben Geistern schwanger, die unterscheiden das Wort, wie es im *centro*, das ist im mittlern Cirkel, da es noch im Rath der sieben Geister war, beschlossen ward. Und darum haben die sieben Geister Gottes den Creaturen ein Maul geschaffen, daß wenn sie reden oder schallen wollen, nicht erst dürfen zureißen, und darum gehen alle Adern und Kräfte oder Quellgeister in die Zunge, daß der Schall oder Ton fein sanfte raus gehet (10, 11. 12.). Der siebende Geist Gottes ist der *corpus*, der aus den andern sechs Geistern geboren wird, darinnen alle himmlische Figuren bestehen, und darinnen sich alles bildet und formet, und darinnen alle Schönheit und Freude aufgehet. Das ist der rechte Geist der Natur, ja die Natur selber, darinnen die Begreiflichkeit stehet, und darinnen alle Creaturen formiret sind im Himmel und auf Erden, ja der Himmel selber ist darinnen formiret, und alle Natürlichkeit in dem ganzen Gott stehet in diesem Geiste. So dieser Geist nicht wäre, so wäre auch kein Engel noch Mensch, und wäre Gott ein unerforschliches Wesen, welches nur in unerforschlicher Kraft bestünde (11, 1.). Alle diese sieben Geister nun leben und quellen in einander. Sie sind alle zusammen Gott der Vater: denn es ist kein Geist ausser dem andern, sondern sie gebären alle sieben einer den andern, so einer nicht wäre, so wäre der andere auch nicht. Das Licht aber ist eine andere Person, denn es wird aus den sieben Geistern immer geboren, und die sieben Geister steigen immer in dem Lichte auf, und die Kräfte dieser sieben Geister gehen immer im Glanze des Lichtes aus in den siebenden Naturgeist, und formen und bilden alles in dem siebenden

fer drei Könige auf, und des ganzen Himmels Heer wird triumphirend und freudenreich, und es gehet in der Gottheit auf die wunderliche und schöne Bildung des Himmels in mancherlei Farben und Art (12, 99. f.).

In diesen Geistern und Engeln, und der in ihnen sich darstellenden ewigen Dreieinigkeit des göttlichen Wesens, besteht das Geister- und Licht-Reich, das in Böhme's System dieselbe Stellung und Bedeutung hat, wie in den Systemen der Gnostiker ihre Aeonenwelt, oder ihr Pleroma. Hiemit ist zugleich der Punct angedeutet, an welchem wir nun in der weitern Entwiklung der Böhme'schen Ideen stehen. Wie bei den Gnostikern bewegt sich auch bei Böhme das ganze System um die Hauptaufgabe, einen Uebergang von der Idealwelt zur Realwelt, vom Absoluten zum Endlichen zu finden, und je bestimmter und concreter die Anschauung ist, unter welcher Böhme die Geisterwelt auffaßte, um so anschaulich-concreter mußte auch die Vorstellung seyn, die er von diesem Uebergang zu geben suchte. Diese Aufgabe löste Böhme theils durch die Idee eines Abfalls, theils durch die Voraussezung einer ursprünglichen Dualität der Principien, in welcher leztern Beziehung er mit dem Manichäismus insbesondere zusammentrifft, sich aber wesentlich dadurch von ihm unterscheidet, daß er das eine der beiden Principien nicht ausserhalb Gott, sondern in das Wesen Gottes selbst sezte. Um so mehr aber handelte es sich bei ihm um die Ausgleichung der beiden Säze, daß auch das Böse seinen Grund und Ursprung in Gott hat, und doch Gott selbst nicht der Urheber des Bösen ist. Was zuerst die Idee des Abfalls betrifft, so begegnet uns diese in dem von Böhme so oft erwähnten und beschriebenen Fall Lucifers. Zunächst scheint Böhme hierin nur die christliche Idee des Teufels als eines gefallenen Geistes auszudrüken. Auch Lucifer war ja, wie schon bemerkt worden ist, ursprünglich einer der höch-

[redacted]

sten Geister, einer der drei englischen Könige. „In dem herrlichen, lieblichen und himmlischen Salitter [8] der göttlichen Qualitäten," sagt Böhme (Aurora 13, 90.) „wurde auch das Königreich Lucifers geschaffen, ohne einige grössere Bewegung als der andern. Denn als Lucifer geschaffen war, so stund er da ganz vollkommen, und war der schönste Fürst im Himmel, geschmükt und angethan mit der schönsten Klarheit des Sohnes Gottes. So aber Lucifer in der Bewegung der Schöpfung wäre verdorben, wie er fürgibt, so hätte er seine Vollkommenheit, Schönheit und Klarheit niemals gehabt, sondern wäre alsbald ein grimmiger finsterer Teufel gewesen, und nicht ein Cherubin." Es ist hier nicht zu übersehen, daß diese Vollkommenheit, welche Böhme in dieser Stelle und in anderen als eine solche beschreibt, die Lucifer wirklich schon hatte, auch wieder als eine blos hypothetische, blos der Möglichkeit nach vorhandene, oder als eine solche dargestellt wird, zu welcher Lucifer hätte gelangen können, wenn er mit den übrigen Geistern seine Richtung zum Herzen Gottes genommen hätte. Die Hauptstelle, die hieher gehört, ist Aurora 13, 38. f.: „Die sieben Geister, die in einem Engel sind, die das Licht und den Verstand gebären, die sind mit dem ganzen Gott verbunden, daß sie nicht sollen anders oder höher oder sehrer qualificiren, als Gott selber, sondern es soll Eine Weise seyn. Sintemal sie nur ein Stüke von dem Ganzen sind, und nicht das Ganze selber, denn Gott hat sie darum aus sich geschaffen, daß sie sollen in solcher Form und Weise qualificiren, wie Gott selber. Nun thäten aber die Quellgeister im Lucifer solches nicht, sondern weil sie sahen, daß sie im höch-

---

8) Salitter, Salniter, eigentlich Salpeter, *sal nitrum*, bei J. Böhme eine alchemistisch-mystische Bezeichnung der Substanz Gottes, der Materie in Gott.

ser drei Könige auf, und des ganzen Himmels Heer wird triumphirend und freudenreich, und es gehet in der Gottheit auf die wunderliche und schöne Bildung des Himmels in mancherlei Farben und Art (12, 99. f.).

In diesen Geistern und Engeln, und der in ihnen sich darstellenden ewigen Dreieinigkeit des göttlichen Wesens, besteht das Geister- und Licht-Reich, das in Böhme's System dieselbe Stellung und Bedeutung hat, wie in den Systemen der Gnostiker ihre Aeonenwelt, oder ihr Pleroma. Hiemit ist zugleich der Punct angedeutet, an welchem wir nun in der weitern Entwiklung der Böhme'schen Ideen stehen. Wie bei den Gnostikern bewegt sich auch bei Böhme das ganze System um die Hauptaufgabe, einen Uebergang von der Idealwelt zur Realwelt, vom Absoluten zum Endlichen zu finden, und je bestimmter und concreter die Anschauung ist, unter welcher Böhme die Geisterwelt auffaßte, um so anschaulich-concreter mußte auch die Vorstellung seyn, die er von diesem Uebergang zu geben suchte. Diese Aufgabe löste Böhme theils durch die Idee eines Abfalls, theils durch die Voraussezung einer ursprünglichen Dualität der Principien, in welcher leztern Beziehung er mit dem Manichäismus insbesondere zusammentrifft, sich aber wesentlich dadurch von ihm unterscheidet, daß er das eine der beiden Principien nicht ausserhalb Gott, sondern in das Wesen Gottes selbst sezte. Um so mehr aber handelte es sich bei ihm um die Ausgleichung der beiden Säze, daß auch das Böse seinen Grund und Ursprung in Gott hat, und doch Gott selbst nicht der Urheber des Bösen ist. Was zuerst die Idee des Abfalls betrifft, so begegnet uns diese in dem von Böhme so oft erwähnten und beschriebenen Fall Lucifers. Zunächst scheint Böhme hierin nur die christliche Idee des Teufels als eines gefallenen Geistes auszudrüken. Auch Lucifer war ja, wie schon bemerkt worden ist, ursprünglich einer der höch-

sten Geister, einer der drei englischen Könige. „In dem herrlichen, lieblichen und himmlischen Salitter [8] der göttlichen Qualitäten," sagt Böhme (Aurora 13, 90.) „wurde auch das Königreich Lucifers geschaffen, ohne einige größere Bewegung als der andern. Denn als Lucifer geschaffen war, so stund er da ganz vollkommen, und war der schönste Fürst im Himmel, geschmükt und angethan mit der schönsten Klarheit des Sohnes Gottes. So aber Lucifer in der Bewegung der Schöpfung wäre verdorben, wie er fürgibt, so hätte er seine Vollkommenheit, Schönheit und Klarheit niemals gehabt, sondern wäre alsbald ein grimmiger finsterer Teufel gewesen, und nicht ein Cherubin." Es ist hier nicht zu übersehen, daß diese Vollkommenheit, welche Böhme in dieser Stelle und in anderen als eine solche beschreibt, die Lucifer wirklich schon hatte, auch wieder als eine blos hypothetische, blos der Möglichkeit nach vorhandene, oder als eine solche dargestellt wird, zu welcher Lucifer hätte gelangen können, wenn er mit den übrigen Geistern seine Richtung zum Herzen Gottes genommen hätte. Die Hauptstelle, die hieher gehört, ist Aurora 13, 38. f.: „Die sieben Geister, die in einem Engel sind, die das Licht und den Verstand gebären, die sind mit dem ganzen Gott verbunden, daß sie nicht sollen anders oder höher oder sehrer qualificiren, als Gott selber, sondern es soll Eine Weise seyn. Sintemal sie nur ein Stüke von dem Ganzen sind, und nicht das Ganze selber, denn Gott hat sie darum aus sich geschaffen, daß sie sollen in solcher Form und Weise qualificiren, wie Gott selber. Nun thäten aber die Quellgeister im Lucifer solches nicht, sondern weil sie sahen, daß sie im höch-

---

8) Salitter, Salniter, eigentlich Salpeter, *sal nitrum*, bei J. Böhme eine alchemistisch-mystische Bezeichnung der Substanz Gottes, der Materie in Gott.

sen Primat saßen, so bewegten sie sich also herbe, daß der Geist, der sie geboren, ganz feurig wurde, und stieg im Quellbrunnen des Herzens auf, wie eine stolze Jungfrau. So die Quellgeister hätten fein lieblich qualificiret, wie sie thäten, ehe sie creatürlich worden, als sie noch ingemein in Gott waren vor der Schöpfung, so hätten sie auch einen lieblichen und sanften Sohn in sich geboren, der wäre dem Sohn Gottes gleich gewesen, und wäre das Licht im Lucifer und der Sohn Gottes ein Ding gewesen, eine Inqualirung oder Inficirung, ein lieblich Hälsen, Herzen und Ringen. Denn das große Licht, welches ist das Herze Gottes, das hätte fein sanft und lieblich mit dem kleinen Licht in Lucifer, als mit einem jungen Sohn gespielet, denn der kleine Sohn in Lucifer sollte des Herzens Gottes liebes Brüderlein seyn. Zu solchem Ende hat Gott der Vater die Engel geschaffen, daß gleichwie Er in seinen Qualitäten vielfältig und in seiner Veränderung unbegreiflich ist in seinem Liebespiel; also sollten auch die Geisterlein oder die Lichterlein der Engel, welche sind wie der Sohn Gottes, vor dem Herzen Gottes in dem großen Lichte fein sanft spielen, damit die Freude im Herzen Gottes möchte hier vermehrt werden, und möchte also in Gott ein heiliges Spiel seyn. — Das Licht (das die sieben Geister aus sich selbst geboren hatten) sollte fein sanft in dem Herzen Gottes aufsteigen, und sich in dem Lichte Gottes freuen, als wie ein Kind bei seiner Mutter: da sollte seyn herzlich Lieben und freundlich Küssen, ja ein sanfter und lieblicher Geschmak. In diesem sollte der Ton aufsteigen, und schallen mit Singen und Klingen, Loben und Jubiliren, und sollten sich alle Qualitäten darinnen freuen, und ein jeder Geist seine göttliche Arbeit treiben, wie Gott der Vater selber. Denn solches hatten die sieben Geister in vollkommlicher Erkenntniß, denn sie waren mit Gott dem Vater inqualiret, daß sie alles konnten se-

speiset werden, und verlosch sein Licht. Darum er alsbald zur Stunde ein Ekel im Paradies ward, und ward ausge speyet aus seinem fürstlichen Thron mit allen seinen Legio nen, die ihm anhingen. Und weil nun das Herze Gotte war von ihm gewichen, war ihm das andere *principium* verschlossen, verlor also Gott und Himmelreich, allen pa radeisischen Wiz, Lust und Freude — und blieb im finstern Thale in den vier Aengstlichkeiten des ewigen Urkundes So er seine Imagination erhub, zündete er ihm an den Quell oder Feuer's Wurzel, so aber die Feuer=Wurzel sucht das Wasser, als die rechte Mutter der ewigen Natur, fand sie die strenge Herbigkeit, und die Mutter im ängstliche Tode, und der bittre Stachel formete die Mutter zu eine grimmigen wütenden Schlange, ganz schreklich in sich auf steigend, in dem unauflöslichen Bande eine ewige Feind schaft, ein Widerwille in sich selbst, eine ewige Verzweif lung alles Guten, das Gemüth ein brechendes und stechen des Rad, sein Wille immer aufsteigend zur Feuers=Mach und zum Verderben des Herzens Gottes, und kanns doc nimmer erreichen. Denn er ist im ersten *principio*, als in ewigen Tode, immer verschlossen, und erhebet sich doch im merdar, vermeinend das Herze Gottes zu erreichen, und über das zu herrschen, denn sein bitter Stachel in der Ge burt steiget also im Feuerquell ewig auf, und giebet ihn einen Willen der Hoffnung, alles zu haben, krieget abe nichts. Seine Speise ist der Wasserquell, welcher ist di Mutter, ganz ängstlich, gleich dem Schwefelgeist, davo nähret sich sein unauflöslich Band. Seine Wonne ist da ewige Feuer, in der herben Mutter ewiger Frost, in de Bitterkeit ewiger Hunger, im Feuersquell ewiger Durst sein Aufsteigen ist sein Fall." Lucifers Fall wird demnac nach diesen Stellen zunächst als der Fall eines höhern Gei stes gedacht. Es ist dieß diejenige Seite seines Wesens auf welcher sich das sittlich=Böse darstellt, sofern in ihm

wird auch Nur. 13, 102. wieder gesagt, die Geburt des ...en Sohns im Herzen Lucifers sey durch den ganzen ...pus gedrungen, und sey von dem Sohne Gottes, wel... ...er ausser dem *corpus* gewesen, glorificirt und freundlich ...eniret worden, mit der größten Schönheit des Him... ...s, nach der Schönheit Gottes des Sohns, und sey ihm ... ein liebes Herze oder Eigenthum gewesen, mit welchem ... ganze Gottheit inqualirt habe, da stehe nun die schöne ...aut, als ein Fürst Gottes, darzu der allerschönste, dar... ... in Liebe Gottes, als ein lieber Sohn der Creaturen. ...ssungeachtet kann diese Geburt nach der zuvor angeführ... ...en Hauptstelle nicht als eine wirklich vollzogene gedacht ...erden. Man glaube nicht, daß dieß nur eine der gewöhnli... ...chen Variationen Böhme's in der Darstellung seiner Ideen ..., es hat, wie sich nachher ergeben wird, einen tiefern ...rund. Um den Begriff Lucifers im Allgemeinen richtig ...ufzufassen, verdient besonders auch folgende Stelle in der Schrift von den drei Princ. 4, 69. f. beachtet zu werden: „Er ist sowohl als die andern Engel aus der ewigen Na... ...ur, aus dem ewigen unauflöslichen Bande erschaffen, und ...m Paradies gestanden, auch hat er gefühlet und gesehen die Geburt der heiligen Gottheit, die Geburt des andern *principii*, des Herzens Gottes, die Confirmation des heil. Geistes, seine Speise wäre auch gewesen vom *verbo Domini*, und darin wäre er ein Engel blieben. Weil er aber sahe, daß er ein Fürst, instehend im ersten *principio*, war, verachtete er die Geburt des Herzens Gottes und sein sanf... ...tes und liebreiches Qualificiren, und meinete, ein ganz gewaltiger und schrecklicher Herr im ersten *principio* zu seyn, wollte in Feuers-Macht qualificiren, die Sanftmuth des Herzens Gottes verachtete er, seine Imagination wollte er darein nicht sezen (wie die Engel, deren Imagination oder Einbildung der Wille der heiligen Dreiheit in der Gottheit ist); darum konnte er vom *verbo Domini* nicht ge...

dern Qualitäten in Gott. — Und diese ist also die aller tiefeste und innerlichste verborgene Geburt Gottes, nach welcher er sich einen zornigen eifrigen Gott nennet, wie bei den zehen Geboten am Berge Sinai zu sehen ist. Exod. 20, 5. Deut. 5, 9. Und in solcher Qualität stehet die Hölle und ewige Verderbniß, darzu die ewige Feindschaft und Mordgrube, und eine solche Creatur ist der Teufel worden." Aurora 15, 54. — 63. Eben diese Dualität des Begriffs des Bösen drükt sich auch in der Antwort aus, die an die Frage: ob Gott das Böse gewußt und gewollt habe? gegeben wird (Aur. 14, 36.): „Gott hats nach seinem Zorn wohl gewußt, aber nicht nach der Liebe, davon Gott ein Gott heißet, dahin gehet kein Grimm oder Imagination auch keine Forschnng von der höllischen Creatur ist in der Liebe. Wenn ich sage, Gott weiß nicht das Böse, item Gott will nicht das Böse, vermöge der Schrift, so versteh ich, daß in seiner Liebe, welche allein das ewige Gut ist und Gott heißet, kein Blik des Bösen offenbar ist. Sonst wo Böses darinnen offenbar wäre, so wäre die Liebe nicht die einige Sanftmuth und Demuth, aber sofern sich Gott einen zornigen, eifrigen Gott, und ein verzehrend Feuer nennet, hat Er's wohl in Ewigkeit gewußt, daß so er sich allda innen würde einmal bewegen, daß derselbe Quell würde auch creatürlich werden, und heißet aber darinnen nicht Gott, sondern ein verzehrend Feuer." (Vgl. drei Princip. 11, 22.) Das Böse hat also darin seinen Grund, daß Gott auch ein zorniger Gott ist, es ist der Zorn Gottes selbst, aber Lucifer war es erst, welcher mit Gewalt den Salitter Gottes anzündete, der von Ewigkeit hatte geruhet, und in seiner Sanftmuth gestanden, und wohl in Ewigkeit hätte im Verborgenen geruhet, und von dieser Anzündung in diesem Revier heißt sich nun Gott einen zornigen, eifrigen Gott über die, so ihn hassen (Aur. 15, 14. 16, 39.). Ist der Zorn Gottes nichts anders, als die

der Selbstwille von seiner Einigung mit dem Universalwillen Gottes sich hinwegwendet, und sich ganz in seiner Selbstheit und Selbstsucht ergreift. Es ist dieß aber nur die ethische Seite, von welcher die physische unterschieden werden muß, beide aber sind an sich Eins, und das Eigenthümliche der Böhme'schen Lehre besteht eben darin, daß sie das ethische und physische Böse auf einen und denselben Begriff und Ausdruk bringt. Das Böse in dem einen und andern Sinne ist die Beharrung im ersten Princip, und die Trennung vom zweiten, die Zerreissung des natürlichen Bandes, das die beiden Principien vereinigen, das erste in das zweite verklären soll. Deßwegen ist Lucifer im ersten Princip, als im ewigen Tode, immer verschlossen, denn in diesem Princip stehet nichts als nur die allerschreklichste Gebärung, die größte Aengstlichkeit, feindliche Wonne, gleich einem Schwefelgeist, und ist eben der Höllen Porten und Abgrund, darinnen Fürst Lucifer in Verlöschung seines Lichts geblieben, und darinnen die Seele (welche vom andern *principio* getrennt wird, und ihr Licht des Herzens Gottes verlöschet) bleibet, in derselben Höllen Abgrund. Drei Princ. 4, 47. vergl. 20. So betrachtet ist zwar das Böse auf der einen Seite kein vom Wesen Gottes verschiedenes Princip, auf der andern Seite aber ist es als Böses nicht von Gott selbst bewirkt, sofern das Böse seinen Begriff erst dadurch vollzieht, daß es von Gott im wahren und höchsten Sinn sich hinwegwendet. Gott hat also nicht das Böse geschaffen, aber „die ganze Gottheit hat in ihrer innerlichsten oder anfänglichsten Geburt im Kern gar eine scharfe erschrekliche Schärfe, indem die herbe Qualität gar ein erschreklich herb, hart, finster und kalt Zusammenziehen ist, gleich dem Winter, wenn es grimmig kalt ist, daß aus dem Wasser Eis wird, und darzu ganz unerträglich. Auf eine solche Art ist die herbe Qualität im innersten Kern in sich selbst, und für sich allein ausser den an-

Schärfe nach der scharfen Gottheit Recht." Aur. 23, 9. f. Als daher Gott nach dem Fall Lucifers die Schöpfung dieser Welt verrichtet, so ward alles aus demselben Salitter geschaffen, darinnen Lucifer gesessen war (Aur. 15, 78. vergl. 21, 122.), und dieses Zornfeuer Gottes ist noch in dem Leibe Gottes dieser Welt, bis ans Ende (Aur. 15, 56.). Von diesem angezündeten Grimme kommt es her, daß die Sterne mit der Eitelkeit also geschwind sich müssen herum wälzen bis an jüngsten Tag (Aur. 15, 53.). „In der Anzündung des Lichts in Sternen und Elementen stehet die Natur in ihrer schärfsten, strengsten und ängstlichsten Geburt, da der Zorn Gottes ohne Unterlaß grünet, gleich dem höllischen Feuer. Hätte sich die Natur ganz und gar mit ihrer scharfen Geburt wieder in die Liebe verwandelt nach himmlischem Recht, so wären die Teufel wieder in dem heiligen Size Gottes. Auch so kannst du das gar wohl sehen, und verstehen an der grausamen Hize und Kälte, sowohl an der Gift der Bitterkeit und Saurigkeit in dieser Welt, welches alles in der Sternen Geburt stehet, darinnen die Teufel gefangen liegen. Die Sterne sind nur die Anzündung des großen Hauses, denn das ganze Haus ist im Tode erstarret, gleichwie die Erde, denn die äusserste Geburt ist todt und erstarret, wie die Schale auf dem Baum, die siderische Geburt aber ist der Leib, da das Leben innen aufgehet, sie ist aber in ihrem Leibe ganz scharf. Wenn du nun ansiehest die Sonne und Sterne, so mußt du nicht denken, das ist der heilige und reine Gott, sondern sie sind die angezündete strenge Geburt seines Leibes, da Liebe und Zorn mit einander ringet, der Himmel aber ist der Unterschied zwischen der Liebe und dem Zorn, und ist der Siz, wo sich der Zorn in die Liebe verwandelt" (Aur. 24, 41—64.). „Da alle Creaturen Gottes aus demselben angezündeten Salitter geschaffen wurden, so formirten sie sich nach der angezündeten Qualitäten Art bös und gut. Daher

erechtigkeit Gottes, so ist Lucifer, oder der Teufel, das erkzeug der göttlichen Gerechtigkeit, sofern sich diese ja ch in der sich selbst vernichtenden Macht des Bösen offen- rt. Wird daher dem Teufel, welcher für sich nicht Ge- lt hat, „es verhänget aus Gottes Zorn, so ist er Henkers- echt, und exequiret das Recht als ein Diener, und nicht chter, sondern Scharfrichter. Er ist im Reiche dieser elt Scharfrichter, die Sterne sind der Rath, und Gott des Landes König. Wer nun von Gott fället, der fäl- in Rath der Sterne, die laufen mit manchem zum hwerdt, sich selber zu ermorden, mit manchem zum Strik er Wasser, da ist er geschäftig und ist Ausführer oder enker"[9] (Drei Princ. 17, 68.). Dasselbe Feuer aber, s im Zorn Gottes brennet, offenbart sich auch in der atur. Die ganze Natur ist von Lucifer angezündet und ficirt. „Als Lucifer sich erhob, und wollte allein Gott yn, und zündete das Zornfeuer in ihm an, brüllete er mit inem angezündeten Feuergeiste in die Natur Gottes, da ard der ganze Leib in der Natur Gottes, so weit als seine errschaft reichte, angezündet. Weil aber sein Licht zu and verlosch, so konnte er mit seinem Geiste in den zweien eburten, des Sohns Gottes und des heil. Geistes Gottes, icht mehr inqualiren, sondern blieb in der scharfen Ge- urt Gottes stehen, und ward mit seinem Feuergeist ausge- eiet in die äusserste Natur, darinnen er das Zornfeuer atte angezündet. Dieselbe Natur ist zwar der Leib Got- s, in welcher sich die Gottheit gebäret, aber die Teufel nnen die sanfte Geburt Gottes, welche im Licht aufge- et, nicht ergreifen. Denn ihr Leib ist im Licht erstorben, nd ihre Quellgeister gebären sich immer in der innersten

9) Derselbe Begriff des Bösen im pseudoclementinischen Sy- stem (s. oben S. 325. f.), aber auch an den marcionitischen Begriff der Gerechtigkeit erinnert das Obige.

Schärfe nach der scharfen Gottheit Recht." Aur. 23, 9. f
Als daher Gott nach dem Fall Lucifers die Schöpfung die
ser Welt verrichtet, so ward alles aus demselben Salitte
geschaffen, darinnen Lucifer gesessen war (Aur. 15, 78
vergl. 21, 122.), und dieses Zornfeuer Gottes ist noch i
dem Leibe Gottes dieser Welt, bis ans Ende (Aur. 15, 56.)
Von diesem angezündeten Grimme kommt es her, daß di
Sterne mit der Eitelkeit also geschwind sich müssen herum
wälzen bis an jüngsten Tag (Aur. 15, 53.). „In der An
zündung des Lichts in Sternen und Elementen stehet di
Natur in ihrer schärfsten, strengsten und ängstlichsten Ge
burt, da der Zorn Gottes ohne Unterlaß grünet, gleich dem
höllischen Feuer. Hätte sich die Natur ganz und gar mi
ihrer scharfen Geburt wieder in die Liebe verwandelt nac
himmlischem Recht, so wären die Teufel wieder in dem
heiligen Size Gottes. Auch so kannst du das gar wol
sehen, und verstehen an der grausamen Hize und Kälte, so
wohl an der Gift der Bitterkeit und Saurigkeit in diese
Welt, welches alles in der Sternen Geburt stehet, darin
nen die Teufel gefangen liegen. Die Sterne sind nur di
Anzündung des großen Hauses, denn das ganze Haus is
im Tode erstarret, gleichwie die Erde, denn die äusserst
Geburt ist todt und erstarret, wie die Schale auf dem Baum
die siderische Geburt aber ist der Leib, da das Leben inne
aufgehet, sie ist aber in ihrem Leibe ganz scharf. Wenn
du nun ansiehest die Sonne und Sterne, so mußt du
nicht denken, das ist der heilige und reine Gott, sondern si
sind die angezündete strenge Geburt seines Leibes, da Lieb
und Zorn mit einander ringet, der Himmel aber ist der Un
terschied zwischen der Liebe und dem Zorn, und ist der Siz
wo sich der Zorn in die Liebe verwandelt" (Aur. 24, 41—
64.). „Da alle Creaturen Gottes aus demselben angezün
deten Salitter geschaffen wurden, so formirten sie sich nac
der angezündeten Qualitäten Art bös und gut. Dahe

ken die wilden und bösen Thiere in dieser Welt ihren Ur-
ung. Als sich Lucifer erhob und seine Quellgeister an-
ıdete, so fuhr der animalische Geist im Ton aus al-
Körpern, der Engel Lucifers, aus in den Salitter Got-
, als eine feurige Schlange oder Drache, und bildete
rlei giftige und feurige Formen und Bildnisse, gleich
wilden und bösen Thieren. Es war anders nicht, als
nn ein feuriger Donnerkeil in die Natur Gottes fahre,
r eine grimmige Schlange, die da wüthet und tobet,
wollte sie die Natur zertrennen. Daher nimmts auch
ıen Ursprung, daß man den Teufel die alte Schlange
ßt, und daß auch Nattern und Schlangen in dieser ver-
bten Welt sind, darzu allerlei Ungeziefer von Würmern,
bten, Fliegen u. s. w., und alles, was da ist, auch so
nmt das Wetterleuchten, Donnern, Blizen und Hageln,
n diesem seinen Ursprung in der Welt" (Aur. 15, 65—79.
gl. Drei Princ. 11, 16. f.). „Alles Herbe, Harte, Dichte,
ılte, Finstere u. s. w. hat seinen Grund in Lucifer's Fall.
ıdem die herbe Qualität den Salitter zusammenzog, nah-
en hieraus die Steine in dieser Welt den Ursprung, und
ıs Wasser im Salitter ward auch zusammengezogen, daß
gar dik kalt und finster ward, wie es in dieser Welt
zt ist, und davon ist alles so hart und begreiflich worden,
elches vor den Zeiten der Engel nicht war. In Silber,
bold, Steinen, Aekern, Kleidern, Thieren und Menschen,
ıas begreiflich ist, ist überall der Zorn Gottes, sonst wäre
s nicht also hart begreiflich. Also hat Lucifer in seinem
orpus das süße Wasser in eine sauere Schärfe verwan-
elt, willens hiemit in der ganzen Gottheit in seinem
lebermuth zu regieren. Er hat's auch soweit gebracht, daß
r in dieser Welt mit derselben Schärfe allen Creaturen
ns Herz greift, sowohl in Laub und Gras, und in alles,
ls ein König und Fürst dieser Welt" (Aurora 14, 70. f.
9. 103.). Sprichst du nun: Gott hätte ihm sollen Wi-

derstand thun, daß so weit nicht wäre kommen. Ja, lieber blinder Mensch, es stund nicht ein Mensch oder Thier vor Gott, sondern es war Gott wider Gott, ein Starker wider einen Starken. Darzu wie sollte ihm Gott Widerstand thun? Mit der freundlichen Liebe wollte es nicht gelten, Lucifer verachtete es nur, und wollte selbst Gott seyn. Sollte ihm denn Gott mit Zorn begegnen, welches doch endlich geschehen mußte, so mußte sich Gott selber in seinen Qualitäten anzünden in dem Salitter, darinnen König Lucifer wohnte, und mußte im stärken Eifer wider ihn streiten. Von diesem Streit ist dieß Königreich also finster, wüste und böse worden, darauf hernach eine andere Schöpfung folgen mußte" (Aur. 14, 72. f.).

Es ist hier der Punct, wo sich die Verwandtschaft des Böhme'schen Systems mit dem Manichäismus aufs unverkennbarste darlegt. Die ganze Beschreibung, welche Böhme von seinem Lucifer gibt, erinnert in den meisten Zügen an den manichäischen Weltfürsten, und dessen Vorbild, den persischen Ahriman. Es ist dieselbe dualistische Weltanschauung, nur mit dem Unterschied, daß Böhme nicht bei einem ursprünglichen Dualismus, und bei der Annahme eines von Gott unabhängigen Princips stehen bleiben zu können glaubt, sondern den Gegensaz der beiden Principien selbst wieder als Einheit zu begreifen sucht. Aber ungeachtet dieses Monismus trägt das ganze System einen überwiegend dualistischen Character an sich an. Die beiden Principien sind zwar in einer äussersten Spize zusammengefaßt, aber sobald sie in Thätigkeit übergehen, suchen sie sich in der Eigenthümlichkeit ihres Wesens zu erfassen. Der Dualismus, von welchem Manes ausgeht, realisirt sich so erst selbst, und wenn er einmal gesezt ist, ist der Begriff der beiden Principien beinahe derselbe wie bei Manes. Das eine ist das dunkle, materielle, körperliche, aber auch der Inbegriff aller Kräfte, die dem Naturleben seine Schärfe, Energie

Consistenz geben, das andere ist das intelligente, das
dunkeln Grund der Natur in Licht verklärende, die ur-
ngliche Härte und Strenge durch Liebe überwältigende:
erste dieser beiden Principien ist das natürliche, das
ite das wahrhaft persönliche. Darin aber behauptet das
hme'sche System seinen ursprünglichen Monismus auf
Weise, in welcher sich zugleich seine ganze Tiefe und
genthümlichkeit zu erkennen gibt, daß es das erste Prin-
p immer zur Voraussezung des zweiten macht, das zweite
r auf der Grundlage des ersten sich entwikeln, und ver-
ge dieses Verhältnisses der beiden Principien die ewige
ttheit in der ewigen Geburt ihres eigenen Wesens be-
issen seyn läßt. Der Sohn kann nicht seyn, ohne daß
r Vater ist, sobald aber der Sohn geboren ist, ist in ihm
e höhere Stufe und Potenz des göttlichen Lebens gege-
n, im Sohne erst wird Gott wahrhaft Gott. Dieselbe
cheidung der Kräfte und Principien aber, vermöge wel-
r Gott als Vater und Sohn sich manifestirt, gibt auch
m Lucifer das Daseyn, und dasselbe Princip, das in der
nheit mit dem Sohn der Vater ist, ist in seinem Für-sich-
n, in seinem vollen Gegensaze zum Sohne, Lucifer.
er dieser Gegensaz und Unterschied, welcher in Lucifer zu
nem vollen Rechte kommt, ist auch ein von Ewigkeit
fgehobener. Darum ist an des gefallenen Lucifer's Stelle
mittelbar der ewig eingeborne Sohn getreten. „Auf des
rstoßenen Lucifers königlichen Stuhl sizt nun unser König,
cifers Königreich ist das seinige geworden (Aur. 12, 103.
, 36.) und aus demselben Salitter sollte an dieselbe Stelle,
dem *loco* dieser Welt, ein anderes englisches Heer, das
ig bestünde, in den Menschen gesezt werden" (Drei Princ.
, 8.). Der aufgehobene Gegensaz ist der Sohn, wel-
m ebendeßwegen Lucifer vor dem Fall vollkommen gleich
r, und nichts anders als eben dieß, die Realität des
terschieds auf der einen, und die Aufhebung des Unter-

schieds auf der andern Seite, ist durch die obige Vorstellung ausgedrükt, Lucifer sey nicht wirklich, sondern nur der Möglichkeit nach (wenn er sich nicht in sich hinein imaginirt, sich für sich gesezt hätte, oder abgefallen wäre) der Sohn Gottes gewesen. Bei aller Realität und Selbstständigkeit, die der in Lucifer gesezte Gegensaz hat, ist er doch *an sich* aufgehoben. Denn was der Möglichkeit nach vorhanden ist (wofern Lucifer den Willen dazu gehabt hätte), ist an sich vorhanden. Es sind daher in dem ersten Princip zwei Seiten, zwei entgegengesezte Richtungen zu unterscheiden: sofern es sich zum Grunde des Sohns macht, ist es der Vater, sofern es aber diese Richtung zum Herzen Gottes, wie Böhme sich ausdrükt, nicht nimmt, ihr vielmehr widerstrebt, und von ihr sich abwendet, um in sich selbst zu beharren, und sich in sich selbst, in seiner eigenen Selbstheit, zu ergreifen, ist es das Böse, und hiemit erst tritt der Dualismus, der Gegensaz eines dunkeln, materiellen, egoistischen, und eines lichten, geistigen, universellen Princips, in seinem ganzen Umfange hervor.

Von diesem Puncte aus kann die weitere Entwiklung des Böhme'schen Systems keinen andern Weg nehmen, als denselben, welchen auch der Manichäismus genommen hat [10]). Eine Schöpfung im eigentlichen Sinn kann daher auch hier keine Stelle finden, wie ja auch in dem oben angeführten Saze Böhmes deutlich ausgesprochen ist, daß die Schöpfung nur auf dem Grunde des von Lucifer angezün-

---

10) Die Entwiklung beginnt allerdings nicht, wie bei Manes, mit einem Angriff des dunkeln Princips auf das lichte, welches die Mischung beider zur Folge hat, aber es hat dieß bei Böhme darin seinen Grund, daß beide Principien von Anfang an zusammen sind, und erst in einen Gegensaz auseinandertreten müssen. Aber in diesem Gegensaz sind sie noch so gemischt, wie bei Manes erst in Folge jenes Angriffs.

[illegible]ten göttlichen Salitters erfolgte. Was Böhme Schöpfung nennt, ist nur die Mischung und Durchdringung der beiden Principien, in deren stetem Ringen und Kämpfen das lichte Princip das dunkle zu verklären, die starre Materie zu durchbrechen, zu beleben und geistig zu gestalten sucht. „Gottes und der Höllen Reich hängen an einander als ein Leib" (Aur. 21, 107.). „Die Erde hat alle sieben Quellgeister, denn durch die Anzündung des Teufels sind die Geister des Lebens mit in Tod incorporiret, und gleichwie gefangen worden, aber nicht gemordet" (21, 101.). „Alle sieben Geister Gottes sind in der Erde und gebären, gleichwie im Himmel, denn die äusserste Erde ist in Gott, und Gott ist nie gestorben, sondern die äusserste Geburt ist todt, darinnen der Zorn ruhet, und wird König Lucifer zu einem Hause des Todes und der Finsterniß, und zu einer ewigen Gefängniß vorbehalten" (21, 72.). „Die äusserliche Finsterniß ist das Haus des Zorns Gottes, darinnen wohnen die Teufel, und ist recht das Haus des Todes, denn das Heilige Gottes ist darinnen erstorben. Der Leib aber dieses großen Hauses, welches unter der Schale der Finsterniß verborgen lieget, der Finsterniß unbegreiflich, der ist das Haus des Lebens, darinnen Liebe und Zorn mit einander ringen. Nun bricht die Liebe immer durch das Haus des Todes, und gebäret heilige himmlische Zweige in dem großen Baume, welche im Licht stehen. Denn sie grünen durch die Schale der Finsterniß, gleichwie der Zweig durch die Schale des Baumes und sind ein Leben mit Gott. Und der Zorn grünet auch in dem Hause der Finsterniß, und behält manchen edlen Zweig durch seine Inficirung im Hause der Grimmigkeit im Tode gefangen. Das ist die Summa, oder der Inhalt der siderischen Geburt" (Aur. 24, 9. f.). Die siderische und elementische Geburt des Sternen- und Elementen-Reichs nennt Böhme die geschaffene endliche Welt, und sofern sie nur aus der zeitlichen Mischung und Durch-

bringung der beiden ersten ewigen Principien hervorgeht, ist sie selbst das dritte Princip, in welchem die Zerbrechlichkeit stehet (Drei Principien 4, 3. 16, 4.). Dieses dritte Principium hat Gott darum erboren, daß er mit der materialischen Welt offenbar würde; dieweil er im andern *principio*, in der paradeisischen Welt, hatte geschaffen die Engel und Geister, so verstunden sie in dem dritten *principio* die ewige Geburt, auch Weisheit und Allmächtigkeit Gottes, darinnen sie sich konnten spiegeln und ihre Imagination blos in das Herze Gottes sezen" (Drei Princ. 5, 16.). Gleichwie das Herze Gottes im paradeisischen Himmel in dem unmateralischen Himmel und Geburt aufschleußt die ewige Kraft Gottes, darinnen das ewige Leben immer aufgehet, und darinnen die ewige Weisheit immer scheinet, also auch schleußt auf das Licht der Sonnen, welches aufgegangen ist in der stummen *matrice*, durch den wallenden Geist in der *matrice*, das dritte *principium* dieser materialischen Welt, das dritte und anfängliche (d. h. einen Anfang nehmende) *principium*, welches wieder in dieser Gestalt ein Ende nimmt, und wieder in sein Aether gehet am Ende dieser Enumeration, vermöge der Schrift Ebr. 1, 10. 11." (Drei Princ. 5, 10.) Da sich im dritten Princip nur die beiden ersten reflectiren, so ist diese Welt selbst nur das Nachbild der urbildlichen Welt. „Das dritte *principium* ist ein Gleichniß der paradeisischen Welt, welche geistlich ist, und darinnen verborgen stehet, und hat sich Gott also offenbaret, dieweil die geistliche Welt der Engel in diesem *loco* nicht ist bestanden, so hat er dem *loco* ein ander *principium* gegeben, da doch ein Licht aufgehet und eine liebliche Wonne ist. Denn der Fürsaz Gottes mußte bestehen, und mußten eher die ersten Creaturen in der Finsterniß bleiben." (Drei Princ. 8, 4.) Vergl. Aurora 12, 123.: „Wenn du ansiehest diese Welt, so hast du ein Vorbild des Himmels. Die Sternen bedeuten die Engel.

m gleichwie die Sternen unverändert bleiben müssen, ans Ende dieser Welt, also müssen die Engel in der gen Zeit des Himmels ewig unverändert stehen bleiben. e *elementa* bedeuten die wunderliche Proporz und Ver- erung der Himmelsgestalt. Denn gleichwie sich die Tiefe schen Sternen und Erden in ihrer Gestalt immer verän- t, bald ist es schön lichte, bald trübe, bald Wind, bald gen, bald Schnee, bald ist die Tiefe blau, bald grün- , bald weißlich, bald dunkel; also ist auch die Verän- ung des Himmels in mancherlei Farben und Gestalt, r nicht auf solche Art, wie in dieser Welt, sondern alles h dem Aufsteigen des Geistes Gottes, und das Licht Sohnes scheinet ewig darinnen, aber es hat doch ein- l ein größer Aufsteigen in der Geburt als das andere: um ist die wunderliche Weisheit Gottes unbegreiflich. Erde bedeutet die himmlische Natur, oder den sieben- Naturgeist, darinnen die Bildungen und Formen und ben aufgehen. Die Vögel, Fische und Thiere bedeuten mancherlei Gestalt der Figuren im Himmel." Darum auch in der materiellen, sichtbaren, begreiflichen Welt ewige Geburt, durch welche das göttliche Wesen sich st gebiert, ihren steten Fortgang. „Es soll eine stete burt seyn, dadurch der erstarrete Leib der Erde sich neu gebären. Daß nun aber solche neue Geburt könnte zogen werden, ohne des Teufels Willen, so hat sich der höpfer in dem Leibe dieser Welt gleichwie creatürlich ge- en in seinen Quellgeistern, und sind alle die Sternen ts als Kräfte Gottes, und bestehet der ganze Leib die- Welt in den sieben Quellgeistern, und alle drei Personen Gottheit sind in dieser Welt in voller Geburt (Aur. 24, 29. 50.). Also ist ein starker Wille zu gebären und wirken, und stehet die ganze Natur in großem Sehnen Aengsten, immer willens zu gebären die göttliche Kraft, weil Gott und Paradeis darinnen verborgen stehet: sie

gebäret aber nach ihrer Art, nach ihrem Vermögen" (Drei Princ. 7, 31.). Der Unterschied besteht darin, daß die Einheit in eine immer größere Vielheit auseinandergeht. „Das ganze göttliche Wesen stehet in steter und ewiger Geburt, aber unwandelbar, gleich des Menschen Gemüth, da aus dem Gemüthe immer Gedanken geboren werden, und aus den Gedanken der Wille und Begierlichkeit, und aus dem Willen und Begierlichkeit das Werk, welches zu einer Substanz gemacht wird im Willen. Alsdann greifen zu Mund und Hände, und verbringen das, was im Willen substanzialisch ward. Also ist auch die ewige Geburt. — Der Mund spricht aus das *fiat*, und das *fiat* macht die *materiam*, und der Geist, der in der Kraft ausgehet, zerscheidets, und in dem zerschiedenen Wesen, weil jedes ganz ist unzerbrochen, ist wieder in jedem Dinge das *centrum* der Vervielfältigung, gleich des Menschen Gemüthe mit Ausgang der Gedanken. Was soll aber aus diesem *centro* geboren werden? Erstlich wieder ein Geist in solcher Geburt und Quall, wie obbemeldet, wie Wille in der Angst, und im Willen eine Begierde, und die Begierde macht das Anziehen, und stehet im Willen fort der Gedanke, und im Gedanken der Mund, und im Munde wird aus der Kraft gesprochen das *fiat*, und das *fiat* machet die *materiam*, und der Geist zerscheidets und formet es nach den Gedanken. Darum sind so mancherlei Gespenste der Creaturen, als wie der ewige Gedanke in der Weisheit Gottes ist. Es hat der Geist ein jedes Geschlecht nach jedem Gedanken der ewigen Weisheit Gottes figuriret, und das *fiat* hat jedem sein Fleisch nach des Gedankens *essentia* gegeben, denn im Gedanken stehet die Qualität. Also ist die Geburt und auch erstes Herkommen aller Creaturen" (Drei Principien 9, 35. f.). Diese in der Natur stets erfolgende Schöpfung und Geburt hat nach ächt manichäischer Anschauungsweise ihren Grund in der Sehnsucht der Finsterniß nach dem Licht.

„Die Finsterniß sehnet sich nach dem Licht; Ursache, daß sich der Geist darinnen spieguliret, und die göttliche Kraft darinnen offenbar ist, weil sie aber die göttliche Kraft und Licht nicht hat ergriffen, hat sie sich doch gegen derselben mit großer Lust immer erhaben, bis sie vom Glast des Lichtes Gottes in ihr die Feuer-Wurzel hat entzündet, da ist aufgangen das dritte *principium*, und urkundet sich aus dem ersten, aus der finstern *matrice*, durch die Spiegulirung der göttlichen Kraft. — Wenn die göttliche Kraft und Licht nicht wäre, so wäre auch in der finstern Ewigkeit kein Sehnen darnach, so wäre das herbe Begehren, welches ist die Mutter der Ewigkeit, auch alles ein Nichts, nichts als ein heftiger Hunger, ganz dürre, ganz wie nichts, ein begehrender Wille. Und verstehet man, wie die göttliche Kraft in allen Dingen erscheinet, und ist doch nicht das Ding selber, sondern der Geist Gottes ist im andern *principio*, das Ding aber ist sein Glast, welches von dem sehnenden Willen also worden ist. Nun ist aber das Herze Gottes in dem Vater der erste Wille, und der Vater ist das erste Begehren nach dem Sohne, und der Sohn ist des Vaters Kraft und Licht, davon die ewige Natur immer lüstern ist, und gebieret also von der Kraft des Herzens Gottes in der ewigen finstern *matrice* das dritte *principium*, denn also ist Gott offenbar, sonst stünde die Gottheit ewig verborgen. Nun aber wird die ewige Natur vom Sehnen nach Gottes Licht offenbar, und Gottes Licht ist gegenwärtig und bleibet doch der Natur verborgen, denn die Natur empfähet nur des Lichtes Kraft, und die Kraft ist der Himmel, darinnen das Licht Gottes verborgen wohnet und scheinet in der Finsterniß" (Drei Princ. 7, 29. 42. 14. Vgl. 9, 31. f.). „So arbeitet nun der Wille (der in der Finsterniß ist, und die Finsterniß zersprenget, und in der zersprengten Finsterniß im Lichte wohnet, davon das Sehnen entstehet) in den zersprengten Thoren, daß er seine Wunder eröffne aus sich

selber, wie an der Schöpfung der Welt und aller Creaturen genug zu sehen ist" (21, 17. f.). Alles Geschaffene hat im dritten Princip sein Bestehen, wie aber dieses Princip selbst einen Anfang genommen hat, so nimmt es auch wieder ein Ende, doch bleibt von allem Geschaffenen, auch wenn es sich auflöst, und materialisch zu seyn aufhört, wenigstens die Idee seines Wesens als Schattenbild zurück. „Was aus der Finsterniß ist herfürgegangen, aus der Ausgeburt aus dem *centro*, so da in der Zeit ist im Willen erboren worden, ist nicht ewig, sondern zerbrechlich, wie ein Gedanke. Nun zerbricht aber nichts, als der Geist im Willen, und sein Leib im *fiat*, und die Figur bleibet ewiglich gleich einem Schatten, und diese Figur möchte nicht also in Form zum Licht und Sichtlichkeit gebracht werden, daß es ewig bestünde, wenn es nicht wäre im Wesen gewesen, nun aber kann's auch nicht zerbrechen, denn es ist kein Wesen in ihm. Das *centrum* in der Quall ist zerbrochen, und in sein Aether gegangen, und thut die Figur weder Böses noch Gutes, sondern bleibet ewig zu Gottes Wunderthat und Herrlichkeit und zur Freude der Engel. Denn wenn das dritte *principium* dieser materialischen Welt wird zerbrechen, und in sein Aether gehen, alsdann bleibet aller Creatur, auch aller Gewächse, und alles des, was ist ans Licht kommen, Schatten, auch aller Worte und Werke ihr Schatten und Figur, und ist unbegreiflich, auch ohne Verstand und Erkenntniß, gleichwie ein Nichts oder Schatten gegen dem Lichte[11]). Dieses ist gewesen des großen unerforschlichen Gottes Fürsaz in seinem Willen und

11) Vergl. Drei Princip. 16, 45.: Die Figur ohne Geist bleibet stehen. Dieweil sie das ewige Gemüth durch die Jungfrau der Weisheit Gottes in der Ausgeburt erblikt hat, zu eröffnen die Wunder Gottes, so müssen die ewigen und auch die figürlichen Wunder vor ihm stehen.

darum hat er alle Dinge erschaffen. Und wird nach dieser Zeit nichts seyn als Licht und Finsterniß, in welchen in jedem die Quall bleibet, wie von Ewigkeit gewesen ist, da keine die andere begreifen wird, wie von Ewigkeit auch nie geschehen ist." (Drei Princ. 9, 37—40.). Wie die Schöpfung der Welt ursprünglich zwar eine Scheidung, aber auch wieder eine Durchdringung der beiden Principien war, so erfolgt einst, wenn das lichte Princip sich mehr und mehr aus dem dunkeln ausgeschieden hat, zulezt wieder eine Scheidung der Principien, doch ist das Ende dem Anfang nicht schlechthin gleichzusezen, da alles, was in dem einen oder andern Princip zum concreten Leben hindurchgedrungen ist, nie mehr verschwinden kann. „So bleibet alsdann alles wieder von diesem dritten *principio* in der ersten *matrice*, allein was in diesem *principio* ist gesäet worden, und sich urkundet aus dem paradeisischen Himmel und andern *principio*, als der Mensch, bleibt ewig in der *matrice*, hat er nun in dieser Zeit die Geburt des andern *principii* erreichet, und ist darin wiedergeboren, wohl ihm, wo aber nicht, so bleibet er doch ewig in der *matrice*, aber er berühret das Licht Gottes nicht" (Drei Princ. 5, 11.).

Es sind demnach in diesem System drei verschiedene Welten zu unterscheiden, die paradiesische, die Welt Lucifers und die materielle. Aber in jeder dieser drei Welten müssen, da keines der beiden Principien ohne das andere wirken kann, immer beide Principien zugleich wirkend gedacht werden. Daher kann es nur das Uebergewicht des einen Princips über das andere seyn, wodurch der Unterschied dieser drei Welten bestimmt wird. In der paradiesischen Welt ist das zweite Princip, das Princip des Lichts und der Liebe, das durchaus überwiegende, und das erste Princip ist ihm völlig untergeordnet, die Welt Lucifers ist das entschiedenste Uebergewicht des ersten Princips, und in der materiellen Welt wirken beide Principien mit wech-

selndem Uebergewicht zusammen. So betrachtet scheinen die drei Welten nur in einem äussern Verhältniß zu einander zu stehen, und man sieht nicht, warum in der ersten Welt das zweite Princip das herrschende ist. Wir müssen aber die drei Welten als drei verschiedene Standpuncte nehmen, von welchen aus das Verhältniß Gottes und der Welt, des Unendlichen und Endlichen, des Idealen und Realen aufgefaßt werden kann. Die paradiesische Welt ist die Identität der Welt mit Gott, der Gegensaz zwischen Gott und Welt als an sich aufgehobener betrachtet, die Welt Lucifers ist der Gegensaz in seiner ganzen Weite und Entzweiung, der zu seinem vollen Rechte gekommene Unterschied der Principien, die dritte Welt ist eigentlich die Rükkehr des Geistes aus dieser Entzweiung, die Befreiung des zweiten Princips, aus der Gebundenheit, in welcher es von dem ersten gehalten wird, der Gegensaz nicht als ein von Ewigkeit aufgehobener, sondern als ein in der Zeit sich aufhebender (durch die Zerbrechung der Formen, in welchen der Geist im Widerspruch mit sich selbst ist, weßwegen Böhme diese dritte Welt treffend die zerbrechliche nennt). Da das Princip des in der Zeit sich aufhebenden Gegensazes Christus ist, als der menschgewordene Sohn Gottes, so stellt sich bei Böhme Christus ebenso über Lucifer und seine Welt, wie bei dem Verfasser der Clementinen Christus als Herrscher der künftigen Welt über dem Teufel, als dem Herrscher der gegenwärtigen Welt, steht. In Christus und Lucifer wird bei beiden der Gegensaz zwischen Gott und der Welt als ein sich sezender und als ein sich aufhebender betrachtet. Die Aufhebung des Gegensazes in der zeitlichen Entwiklung ist aber nur dadurch möglich, daß er an sich aufgehoben ist, was Böhme dadurch ausdrükt, daß er in demselben Moment, in welchem Lucifer fällt, seine Stelle den Sohn Gottes einnehmen läßt. Immer aber bleibt bei Böhme ein Misverhältniß darin zurük, daß er das, den Gegensaz

aber die Negation sezende Princip zum ersten macht, und insofern mit einem absoluten Dualismus zu beginnen scheint, obgleich dieser Dualismus, da beide Principien in Gott selbst gesezt sind, doch nur ein scheinbarer seyn kann.

Der Mensch, auf dessen Stellung im Ganzen schon die so eben angeführte Stelle hinweist, ist wie bei den Gnostikern und wie bei Manes, so auch bei Böhme ganz als Mikrokosmos und als der helle durchsichtige Mittelpunct aufzufassen, in welchem der große Kampf der Principien seine innerste intensivste Bedeutung hat. Wie bei den Gnostikern und bei Manes, so ist es auch bei Böhme der Mensch, in welchem allein der geschehene Abfall gleichsam wieder gutgemacht, die entstandene große Lüke wieder ausgefüllt werden kann. Daher ist auch bei Böhme die Schöpfung des Menschen bedingt durch den Fall Lucifers, der für das Lichtreich geschaffene Mensch soll ein Ersaz seyn für den Abfall der Geister zum Reich der Finsterniß. „Da sich Gott in seiner äussersten Geburt in der Natur erzörnete, so war es nicht sein vorsäzlicher Wille, daß er sich wollte anzünden, er hats auch nicht gethan, sondern er hat den Salitter zusammengezogen, und dem Teufel hiemit eine ewige Herberge zugerichtet. Denn ausser Gott kann er nicht gestoßen werden in ein ander Königreich der Engel, sondern es muß ihm ein *locus* zur Behausung bleiben. So wollte er ihm den angezündeten Salitter auch nicht alsbald zur ewigen Behausung geben; denn die innerliche Geburt der Geister stund noch darinnen verborgen. Denn Gott hatte ein anderes im Sinne hiemit zu thun, und sollte König Lucifer ein Gefangener bleiben, bis ein ander englisch Heer aus demselben Salitter an seiner Stelle würde, welches sind die Menschen" (Aur. 16, 74.). „Der Mensch ist und bedeutet das andere Heer, das Gott an des verstoßenen Lucifers Heers Stellen schuf aus Lucifers *loco*" (Aur. 14, 62.). „Siehe als Gott das dritte *principium* hatte erschaffen

nach dem Fall der Teufel, als sie aus ihrer Herrlichkeit fielen (denn sie waren Engel gewesen im *loco* dieser Welt instehende), so wollte er dennoch noch, daß sein Wille und Fürsaz bestünde, und wollte dem *loco* dieser Welt wieder ein englisch Heer geben, das ewig bestünde. Und als er nun die Creaturen hatte geschaffen, welcher Schatten sollte ewig bleiben nach Veränderung der Welt, so war keine Creatur erfunden, die da könnte Freude daran haben, auch so war keine Creatur erfunden, welche die Thiere in dieser Welt pflegete. Darum sprach Gott" u. s. w. 1 Mos. 1, 26. 27. (Drei Princ. 10, 8.). Indem aber der Mensch ganz als Mikrokosmos zu nehmen ist, nahm auch in ihm dieselbe Geschichte, die wir in Lucifer vor uns sehen, ihren Verlauf, nur mit dem Unterschied, daß in ihm mit der Wirklichkeit des Falls zugleich die Möglichkeit der Erlösung gesezt war. Der Mensch befand sich auch nach Böhme ursprünglich in einem Zustand idealer Vollkommenheit, aus welchem er in seinen jezigen Zustand tief herabgesunken ist. „Die *materia*, daraus Gott den Menschen schuf, war eine Masse, eine *quinta essentia* aus Sternen und Elementen, welche alsbald irdisch ward, als der Mensch das irdische *centrum* erwekte, und zur Stunde in die Erde und Zerbrechlichkeit gehörte. Nun war aber die Masse aus der himmlischen *matrice*, welche ist die Wurzel der Ausgeburt des Irdischen, aber das himmlische *centrum* sollte fix bleiben, und das irdische sollte nicht erweket werden, und in solcher Kraft war er ein Herr über Sterne und Elemente, und hätten ihn alle Creaturen gefürchtet, und wäre unzerbrechlich gewesen; er hatte aller Creaturen Kraft und Eigenschaft in sich, denn seine Kraft war aus der Kraft der Verständniß. Nun mußte er haben alle drei *principia*, sollte er Gottes Gleichniß seyn, 1. die Quall der Finsterniß, und 2. auch des Lichts, und 3. auch die Quall dieser Welt, und sollte doch nicht in allen dreyen le-

ben und qualificiren, sondern in Einer, als in der paradeisischen, in welcher sein Leben aufging. Sein Geist sollte nicht mit der Sternen und Elemente Geist inqualiren. Darzu hatte er das paradeisische *centrum* (den von Gott eingeblasenen, paradeisischen Odem, oder Geist, den heiligen Geist) in sich, und hätte können aus ihm, aus seinem Willen, wieder gebären und das *centrum* erweken, und also ein englisch Heer ins Paradeis gebären ohne Noth und Angst, auch ohne Zerreissung. — Er war ganz und vollkommen, war auch kein Mann und auch kein Weib, gleichwie wir in der Auferstehung seyn werden, ein recht und wahrhaftig Bild und Gleichniß Gottes, in Summa, es war alles himmlisch, wie wir am Tage der Auferstehung werden erscheinen, denn der Fürsaz Gottes bestehet, das erste Bild muß wieder kommen und im Paradeis bleiben" (Drei Princ. 10, 11. f 18. 21.). Allein mit der Dreiheit der Principien war in Adam auch schon der Streit gesezt. „Dieweil er ein Auszug war aus dem ewigen Gemüthe, aus allen Essentien aller drei Principien, so mußte er versucht werden, ob er im Paradeis könnte bestehen. Es war ein dreifacher Streit in Adam, ausser Adam, und in allem, was Adam ansahe. Es sind die drei *principia* gewesen, der Höllen Reich, als die Macht der Grimmigkeit für eines, und dann dieser Welt Reich mit Sternen und Elementen für's ander, und zum dritten das Reich des Paradeises, das wollte ihn auch haben. Nun waren die drei Reiche in Adam, und auch ausser Adam, und war in den Essentien ein mächtiger Streit, alles zog in Adam und ausser Adam, und wollte Adam haben, denn er war ein großer Herr, genommen aus allen Kräften der Natur. Das Herze Gottes wollte ihn haben im Paradeis, und in ihm wohnen, denn es sprach: es ist mein Bild und Gleichniß. Und das Reich der Grimmigkeit wollte ihn auch haben, denn es sprach: er ist mein, und ist aus meinem Brunne,

aus dem ewigen Gemüthe der Finsterniß, gegangen, i
in ihm, und er soll in meiner Macht leben. Und das
dieser Welt sprach: er ist mein, denn er träget
Bildniß, und lebet in mir, und ich in ihm. — Die
in Adam heuchelte mit allen dreien. — Als nun der
der Finsterniß sahe das Gebot Gottes, dachte er:
wirst du nichts schaffen, du bist Geist ohne Leib, so
dam leiblich, du hast nur ein Drittentheil an ihm, da
das Gebot im Wege, du willst in die Essentien schl
und mit dem Geiste dieser Welt heucheln, und einer
turen Gestalt an dich nehmen, und einen Legaten au
nem Reich darin verkleiden in einer Schlangengestalt"
Princ. 11, 31—38.). „So sezte Adam seine Imagi
und Lust ins Reich dieser Welt und die irdische
(11, 41.), und die reine paradeisische Seele wurde f
der Geist dieser Welt fieng ihn, da wurde er an Gott
und sahe nicht mehr Gott und seine Jungfrau in s
Gemüthe. Adam war nicht in Gott mit seinem Gem
sondern im Geiste dieser Welt, und ward am Reiche
tes unmächtig, fiel nieder und schlief" (Drei Princ. 1
56.). Den Fall Adams sezt daher Böhme in den S
in welchen Adam verfiel. Vor dem Schlaf war Ad
Engelsgestalt, nach dem Schlaf hatte er Fleisch und
(17, 33.). Das dritte Princip, das den ganzen Me
gefangen hält[12]), bekleidete ihn mit Fleisch und

12) Der Geist der Sterne und Elemente hat im dritten P
im Reiche dieser Welt, das Regiment, nach derselben A
nach welcher die Gnostiker den Menschen, so lange er nic
der γέννησις in die ἀναγέννησις getreten ist, von dem G
der Sterne, vor allem des Zodiakalkreises, beherrscht w
ließen. Nach Böhme figurirt das Gestirn das Kind in
terleib. „Mit Grund der Wahrheit kann man aber nic
gen, daß es einen Menschen nach Gottes Gleichniß un
figurirt. Dazu hat es nicht Macht und Verstand. E

16, 22.), nnd Adam bekam nun, da er schlief, harte
knochen und Beine (13, 13.). Wie Adams Fall darin
estund, daß ihm im Schlaf die Jungfrau entwich, so
urde ihm dagegen die Eva zu diesem zerbrechlichen Leben
eschaffen. „Denn sie ist die Frau dieser Welt, und es
nnte nicht anders seyn, denn der Geist dieser Welt mit
iner Tinctur hatte Adam überwunden und besessen, daß
: niederfiel im Schlaf, und konnte nicht das jungfräuliche
Bild aus ihm gebären, nach Erblikung der edlen und züch=
gen Jungfrau der Weisheit Gottes, welche ihm war ver=
mählet aus dem himmlischen *limbo*, welcher war die *ma-
trix* in ihm, da ihm hernach in seiner Ueberwindung die
ementische Frau ward zugesellet, als die Heva, welche in
er Ueberwindung des Geistes dieser Welt ward nach Thie=

---

det nur ein Thier in Willen, Sitten und Sinnen, und wenn es sich aufs höchste erhebet im Willen nach der Gleichniß Gottes, so gebieret es ein freundlich und listig Thier und nichts mehr im Menschen sowohl als in andern Creaturen. Allein die ewigen Essenzen, von Adam auf alle Menschen geerbet, bleiben mit dem verborgenen Element im Menschen stehen, darinnen das Bildniß stehet, aber ganz verborgen, außer der Wiedergeburt im Wasser und h. Geiste Gottes. Also ist ja ein Mensch in seinem Gehäuse des Gehirns und Herzens, sowohl in allen fünf Sinnen, in der Region der Sternen, bald einer nach einem Wolfe, als hönisch, listig, stark und fressend, bald nach einem Löwen, als stark, grimmig und prächtig, im Grimme fressend gesinnt, bald nach einem Hunde als hündisch, spizfindig, neidisch, boshaftig, bald nach einer Nattern und Schlangen, bald nach einem Hasen, bald nach einer Kröten. Drei Princ. 16, 22—25. Vgl. 31.: „Die Sterne und Elemente, in deren Regiment der Mensch gefangen ligt, figuriren oft ins Menschen Gemüth einen Löwen, Wolf, Hund, Schlangen und dergleichen.“ Ich erinnere an die sogenannten προσαρτήματα des Basilides (s. oben S. 214 f.), durch welche dieselbe Idee symbolisirt wird.

res=Gestalt aus dem Adam figuriret" (Drei Princ. 17, 11.). „Also hat ihm Gott aus seinem Schlafe die Frau aus ihm gemacht, durch welche er sollte sein Reich gebären" (17, 32.). Mit den Principien, die zu Adams Wesen gehörten, hatte er demnach auch schon eine, zum Fall sich neigende, schwache, weibliche Seite, der Fall war durch seine Natur bedingt, darum steht er auch in demselben Verhältniß zum göttlichen Willen, wie der Fall Lucifers. „Gott wollte den Fall, ja recht nach dem ersten *principio*, der Höllen Abgrund, hat er den Fall des Menschen gewollt, dasselbe Reich aber heißt nicht Gott, es ist noch ein ander *principium* und fester Schluß dazwischen. Denn im andern *principio*, da Gott erscheinet, hat er ihn nicht gewollt, es ist wohl alles Gottes, aber das erste *principium* ist das Band der Ewigkeit, das sich selber macht" (18, 15.). „Der Fall des Teufels und des Menschen ist zwar in der ewigen Weisheit Gottes vor der Schöpfung der Welt erbliket und gesehen worden, dieweil das ewige Wort im ewigen Lichte wohl erkannte, daß es so würde den Brunn der ewigen Geburt offenbaren, jede Gestalt würde herfürbrechen, nicht aber ist es der Liebe Wille im Worte des Lichtes gewesen, daß sich die Gestalt der Grimmigkeit sollte über die Sanftmuth erheben, weil sie aber eine solche mächtige Gestalt hatte, so ist es doch geschehen" (11, 22.).

Der Mensch ist nun gefallen, „seine Lebensgeburt steht nunmehr in dem dritten *principio*, als in dem Sternen= und Elementen=Reich, er muß von desselben Kraft und Frucht essen und leben. Er vermeinte, nun ist's aus mit mir, das edle Bild Gottes ist zerbrochen, in welchem ihm der Teufel immer seine Zerbrechlichkeit und Sterblichkeit zeigte, und er auch selbst nichts anders sehen konnte. Aber die holdselige Liebe, das ist der eingeborne Sohn des Vaters (oder wie ichs sezen möchte zum Verstande, der sanfte Quell, da das ewige Licht Gottes geboren wird) ging auf

und grünete wieder in Adam im Centrum seiner Lebensgeburt" (Drei Principien 4, 4. f.). Im Centrum jeder Lebensgeburt ist auch ein Centrum der Wiedergeburt, in welchem das Herz oder der Sohn Gottes aufgehen muß. Dieß ist der Zusammenhang des Falls und der Erlösung, wie wir ihn nun näher zu betrachten haben. Es ist schon bemerkt, daß Böhme den Fall des Menschen als ein Entweichen der ursprünglich mit ihm verbundenen himmlischen Jungfrau beschreibt. Die Hauptstelle, in welcher Böhme dieses Bild ausführt, ist Drei Princ. 12, 38. f: „Der Mensch hatte (noch ehe er wirklich fiel) auch den Geist der Welt, denn er war aus der Welt, und lebte in der Welt. So war nun Adam die züchtige Jungfrau, verstehe der Geist, so ihm von Gott war eingeblasen, und der Geist, den er aus Natur von der Welt ererbt hatte, war der Jüngling, die waren nun beide bei einander und ruheten in Einem Arm. Nun sollte die züchtige Jungfrau ins Herze Gottes gesezet seyn, keine andere Imagination zu haben, und sich der Schönheit des wohlgestalteten Jünglings nicht lassen gelüsten. Nun aber war der Jüngling gegen die Jungfrauen entbrannt, und begehrete sich mit ihr zu inficiren, denn er sprach: du bist meine liebste Braut, mein Paradeis und Rosenkranz, laß mich doch in dein Paradeis, ich will schwanger werden in dir, auf daß ich deine Essenz empfahe, und deiner holdseligen Liebe genieße. Und die züchtige Jungfrau sprach: du bist ja mein Bräutigam und mein Gesell, aber du hast nicht meinen Schmuk; meine Perle ist köstlicher denn du, meine Kraft ist unvergänglich, und mein Gemüthe ist immer beständig, du hast ein unbeständiges Gemüthe, und deine Kraft ist zerbrechlich, wohne in meinen Vorhöfen, so will ich dich freundlich halten, und dir viel Gutes thun, ich will dich mit meinem Schmuke zieren, und dir mein Kleid anziehen, aber meine Perle gebe ich dir nicht, denn du bist finster, und sie ist licht und

centrum des Lebenslichtes eingesezet in die Porten Gottes, und die Jungfrau der Seele zum steten Gesellen gegeben, davon der Mensch sein Wiz und Verstand hat, sonst hätte er es nicht. Sie ist die Porten der Sinnen, jedoch lässet sie den natürlichen Rath den Sternen: dieweil die Seele im Sternen-Quall lebet und zu rauhe ist, kann sie sich nicht in die Seele einbilden, sondern weiset ihr den Weg Gottes, so aber die Seele ein Höllen-Wurm wird, so weichet sie in ihre Thore, und stehet vor Gott, vor seinem Worte und Herzen. Dieweil aber die Seelen Adams und Hevä und aller Menschenkinder zu rauhewild, vom ersten *principio* zu harte angestekket waren, daß sie die Quall der Hölle in sich hatten, zu allem Bösen geeignet, so bildete sich das Wort und der Schlangentreter nicht in die Seele Adams alsobald. — bis endlich das Wort Mensch wurde. Es ist aber nicht dießmal das Wort zur Menschwerdung erst aus dem hohen Himmel über den Sternen heruntergefahren und Mensch worden, wie die Welt in Blindheit narret. Nein, sondern das Wort das Gott im Paradeis sprach vom Schlangentreter, welches sich in die Thoren des Lebenslichts einbildete, im *centro* der Himmelsporten inne stehend, und ins heiligen Menschen Gemüthe, empfindlich wartend bis auf diese Zeit, dasselbe Wort ist Mensch worden, und ist das göttliche Wort wieder in die Jungfrau der göttlichen Weisheit, welche Adams Seelen ward neben dem Wort gegeben zu einem Lichte, und dem Wort zu einem Diener, eingegangen. Der Wille des Herzens Gottes im Vater ist aus dem Herzen in den Willen der Weisheit vorm Vater eingegangen in ewige Vermählung, und dieselbe Jungfrau der Weisheit Gottes im Worte Gottes hat sich in der Jungfrauen Marien Schooß in ihre jungfräuliche *matricem* eingegeben, und einvermählet eigenthümlich, unweichend in Ewigkeit, verstehe in die Essentien, und in der Tinctur des Elements, welches

vor Gott rein und unbefleckt ist, darinnen ist das Herze Gottes englischer Mensch worden, als Adam war in der Schöpfung" (Drei Principien 18, 22 — 41). „Ist Christus nach der Schrift von einer reinen Jungfrauen ohne Sünde empfangen und geboren, so sagen wir nach unserer Erkenntniß, daß die reine züchtige Jungfrau, in welcher Gott geboren ist, ist die reine züchtige Jungfrau vor Gott, und ist eine ewige Jungfrau. Ehe Himmel und Erde geschaffen worden, war sie eine Jungfrau, und darzu ganz rein und ohne einigen Makel. Und dieselbe reine geistige Jungfrau Gottes hat sich in Mariam eingelassen in ihrer Menschwerdung, und ist ihr neuer Mensch im heiligen Element Gottes gewesen. — Wir können nicht sagen, daß die himmlische Jungfrau, als sie in Mariam einging, ist irdisch worden, sondern wir sagen, daß die Seele Mariä hat die himmlische Jungfrau ergriffen, und daß die himmlische Jungfrau hat der Seelen Mariä das himmlische neue reine Kleid des heiligen Elements aus der geistigen Jungfrauen Gottes, als aus Gottes Barmherzigkeit angezogen als einen neuen wiedergeborenen Menschen, und in demselben hat sie den Heiland aller Welt empfangen, und in dieser Welt geboren. Er hat zwar unsern Leib an sich genommen, aber nicht mit dem *ternarius sanctus* vermischt, d. h. mit dem reinen Element, der reinen heiligen, himmlischen Erde, worin er in die Irdigkeit sich einließ" (Drei Principien 22, 36. 38. 41. f. 71. f.). Nehmen wir diese Hauptstellen, in welchen sich der wahre Sinn der in so mancherlei Wendungen und Wiederholungen, und mit so manchen Zusätzen paracelsischer Weisheit vorgetragenen Ideen am klarsten herauszustellen scheint, zusammen, so läßt sich wohl nicht läugnen, daß, so sehr auch dabei Böhme von der Menschwerdung, Geburt und der Geschichte Christi als einer Reihe äusserlich erfolgter Begebenheiten spricht und keinen Zweifel in die Realität dieser äussern Geschichte

Anziehen in mich; Ich size in meinem Thron, aber
kennest mich nicht; Ich bin in dir und dein Leib nicht
mir; Ich unterscheide und du siehest es nicht; Ich bin d
Licht der Sinnen, und die Wurzel der Sinnen ist nicht
mir, sondern neben mir; Ich bin der Wurzel Bräutiga
aber sie hat ein rauh Röklein angezogen, ich lege mi
nicht in ihre Arme, bis sie das auszeucht, alsdann w
ich in ihren Armen ewig ruhen, und die Wurzel zie
mit meiner Kraft, und ihr geben meine schöne Gest
und mich ihr vermählen mit meinen Perlen" (Drei Pri
16, 3. vgl. 15, 46, 16, 29.). Die Jungfrau ist also üb
haupt das im Menschen wirkende, höhere, geistige Princ
sie ist die Ursache, daß das Band, das den Menschen m
Gott verbindet, nicht völlig sich auflöst, vielmehr au
neue geknüpft wird. Ist sie aber dieß, wie verhält sie s
zu Christus, dem menschgewordenen Sohn Gottes, u
der von ihm ausgehenden Thätigkeit zur Erlösung u
Wiedergeburt des Menschen? Es ist dieß einer der dun
leren Punkte des Böhme'schen Systems, welcher aber au
durch den Rükblik auf die verwandten Systeme mehr Li
zu erhalten scheint. Die Jungfrau ist im Grunde nich
anders als Christus selbst, die weibliche Form desselb
In ein eigenes Verhältniß sezt Böhme in dieser Beziehu
das Wort der Verheißung vom Schlangentreter zu
Jungfrau. „Das Wort, das Gott der Vater zu Adam u
Eva vom Schlangentreter redete, ging aus dem Herz
und Munde Gottes, und es war der Funke der Liebe a
dem Herzen Gottes, welcher von Ewigkeit in dem Herz
Gottes gewesen war. Dieses Wort hat sich (als Gege
wirkung gegen das Einsprechen des Teufels bei der V
führung — Von der Gnadenw. 7, 17.) in Adam und E
ins Lebens-Licht, in seinem *centro*, mit eingebildet, u
vermählet mit der theuren und werthen Jungfrau der Zuc
ewig bei Adam und Eva zu bleiben, und sie zu schüzen

den feurigen Essentien und Stichen des Teufels. Dieses Wort sollte die Seele erleuchten, und in Zerbrechung des Leibes der Seelen Licht seyn, und die Seele durch die Thoren der Finsterniß ins Paradeis vor Gottes klares Angesicht führen ins ander *principium*, ins Element, da keine Qual ist. Und dasselbe Wort ist durch die ersten zween Menschen fortgepflanzt worden von einem aufs ander, alles in des Lebens Geburt und Anzündung der Seelen, aber im *centro*, und ist einem jeden das Himmelreich in seinem Gemüthe nahe, und kann es erreichen, so er nur immer will, denn Gott hat es ihm aus Gnaden geschenkt" (Drei Princ. 17, 107—112.). Ist hiedurch nicht deutlich ein dem Menschen eingebornes Bewußtseyn der Erlösung als das höhere Princip bezeichnet, das auch nach dem Fall noch in ihm war? „Christus konnte nur der Sohn der Jungfrau seyn, er ist selbst eine Jungfrau im Gemüthe, gleich dem ersten Adam in der Schöpfung. Er ist Gott und im Vater der Ewigkeit erboren. Gott gebieret allein sein Herz und Sohn, wenn er aber den Willen fasset, die Kraft zu gebären, so ist das Fassen sein Wort, das der Vater spricht aus sich, aus dem Willen vor dem Willen, und das Ausgesprochene vorm Willen ist die ewige Weisheit Gottes, die Jungfrau der Zucht, die das starke *fiat* Gottes zum Werkzeug hat, damit sie alles schaffet und im Anfang geschaffen hat, und erbliket sich in allen geschaffenen Dingen, daß die Wunder aller Dinge durch sie an den Tag gebracht werden, und aus demselben Herzen und Worte Gottes des Vaters, mit und durch die züchtige Jungfrau Gottes, seiner ewigen Weisheit, der Allwissenheit, ist ausgegangen der Schlangenvertreter in und mit dem Worte der Verheißung Gottes des Vaters, und hat sich in Adams und Hevä Gemüthe eingebildet, und vermählet in Ewigkeit, und der Seele die Thoren zum Himmelreich eröffnet, und sich mit der keuschen Jungfrau ins

In diesem Bewußtseyn einer höhern unmittelbaren Erkennt-

Gnostiker Christus zur Sophia und zum h. Geist sezten, sofern der Geist als weibliches Wesen die Mutter Christi seyn sollte. Als die Weisheit Gottes, die vor Gott steht, und die Wunder Gottes eröffnet (wie die Weisheit in den salomonischen Schriften und den Apokryphen, beschreibt sie ja auch Böhme. Sie erbliket sich in allen Essentien und in derselben Erblikung als aus dem ewigen Element gehen aus Farben, Kunst und Tugend und die Gewächse der Lilie Gottes, welcher sich die Gottheit immer erfreuet in der Jungfrauen der Weisheit (Drei Princ. 14, 89.). Die merkwürdigste Parallele aber scheint mir der manichäische Mythus von den Lichtgestalten und der Himmelsjungfrau darzubieten, von welchem ich in meiner Darstellung des manich. Rel. systems S. 214. f. gehandelt habe. Wie der Anblik der himmlischen Lichtgestalten den Naturtrieb der Dämonen erregt, so daß die Sehnsucht der Finsterniß nach dem Licht die ganze Natur in Bewegung sezt, und sich als geschlechtliche Begierde äussert, so läßt auch Böhme seine Himmelsjungfrau auf dieselbe Weise auf die Natur einwirken. Die Hauptstelle hierüber ist (Drei Princ. 14, 33.): „Durch das große Sehnen der Finsterniß nach dem Licht und Kraft Gottes ist diese Welt aus der Finsterniß erboren, da sich die heilige Kraft Gottes in der Finsterniß spigulirte: darum blieb diese große Sucht und Sehnen nach der göttlichen Kraft im Geist der Sonnen, Sternen und Elementen und in allen Dingen. Alles ängstet und sehnt sich nach der göttlichen Kraft, und wollte gern der Eitelkeit des Teufels los seyn, weils aber nicht seyn kann, so mußten alle Creaturen warten bis in ihre Zerbrechlichkeit, da sie in ihr Aether gehen, und erlangen den Siz im Paradeis, aber nur in der Figur und Schatten, und der Geist wird zerbrochen, welcher eine solche Lust allhie verbringt. Nun aber muß diese Lust also seyn, sonst würde keine gute Creatur, und wäre in dieser Welt eine eitel Hölle und Grimmigkeit. Alsdann nun die Jungfrau im ander *principio* sieht, daß sie der Geist dieser Welt nicht kann erreichen, und sich gleich-

niß trat Böhme den nur am Buchstaben hängenden Theo-

---

wohl die Jungfrau immer im Geist dieser Welt spiguliret zu ihrer Lust der Früchte und Gewächse aller Dinge, so ist er also lüstern und suchet immer die Jungfrau, erhebet manche Creatur mit großer Wize und List, und bringet sie in höchsten Grad, so er nur kann, und vermeinet immer, es soll ihm die Jungfrau wieder erboren werden, welche er in Adam hatte erbliket vor seinem Falle. Welcher auch Adam zum Falle brachte, daß er in seiner Jungfrau wollte wohnen, und also Adam zwinget mit seiner großen Lust, daß er in Schlaf fiele, das ist, er sezte sich mit Gewalt in Adams Tinctur zur Jungfrauen, und wollte in sie und mit ihr inqualiren, und ewig leben, davon die Tinctur müde ward, und die Jungfrau wich. — Schon damals, als die züchtige Jungfrau in Adam sich befand mit großer Weisheit, Sanftmuth und Demuth, wurden die äussern Elementa lüsternd nach dem Ewigen, sich in die züchtige Jungfrau zu erheben, und darinnen zu qualificiren, dieweil Adam aus ihnen, aus der *quinta essentia*, war ausgezogen, so begehrten sie das Ihre, und wollten in dem Ihren qualificiren, was doch Gott Adam verbot (15, 17.). Dieweil der Seelengeist aus dem Ewigen ist, und die Jungfrau hatte vor dem Fall, so suchet nun immer der Geist der großen Welt die Jungfrau im Seelengeist, und meinet, sie sey noch allda, wie vorm Falle, da sich der Geist der großen Welt in Adams Jungfrau erblikte mit so großer Freuden, und wollte auch in der Jungfrau leben, und ewig seyn, dieweil er fühlte seine Zerbrechlichkeit, und wie er also rauhe in sich selbst wäre, wollte er empfahen der Jungfrauen Süssigkeit und Freundlichkeit und in Ihr leben, daß er nicht wieder zerbräche, sondern ewig lebte." (Drei Princ. 14, 32.). Wie der Weltgeist (der manichäische Dämon wenigstens sofern er, wie dieser, der Herrscher der Sternen- und Elementen-Welt ist,) von einer als Geschlechtslust sich äussernden Sehnsucht nach der Jungfrau hingezogen wird, so ist dieselbe Sehnsucht nach der Jungfrau auch die Ursache des geschlechtlichen Verlangens überhaupt. „Die Tinctur hat eine

In diesem Bewußtseyn einer höhern unmittelbaren Erkenn-

Gnostiker Christus zur Sophia und zum h. Geist sezten, sofern der Geist als weibliches Wesen die Mutter Christi seyn sollte. Als die Weisheit Gottes, die vor Gott steht, und die Wunder Gottes eröffnet (wie die Weisheit in den salomonischen Schriften und den Apokryphen, beschreibt sie ja auch Böhme. Sie erbliket sich in allen Essentien und in derselben Erblikung als aus dem ewigen Element gehen aus Farben, Kunst und Tugend und die Gewächse der Lilie Gottes, welcher sich die Gottheit immer erfreuet in der Jungfrauen der Weisheit (Drei Princ. 14, 89.). Die merkwürdigste Parallele aber scheint mir der manichäische Mythus von den Lichtgestalten und der Himmelsjungfrau darzubieten, von welchem ich in meiner Darstellung des manich. Rel. systems S. 214. f. gehandelt habe. Wie der Anblik der himmlischen Lichtgestalten den Naturtrieb der Dämonen erregt, so daß die Sehnsucht der Finsterniß nach dem Licht die ganze Natur in Bewegung sezt, und sich als geschlechtliche Begierde äussert, so läßt auch Böhme seine Himmelsjungfrau auf dieselbe Weise auf die Natur einwirken. Die Hauptstelle hierüber ist (Drei Princ. 14, 33.): „Durch das große Sehnen der Finsterniß nach dem Licht und Kraft Gottes ist diese Welt aus der Finsterniß erboren, da sich die heilige Kraft Gottes in der Finsterniß spigulirte: darum blieb diese große Sucht und Sehnen nach der göttlichen Kraft im Geist der Sonnen, Sternen und Elementen und in allen Dingen. Alles ängstet und sehnt sich nach der göttlichen Kraft, und wollte gern der Eitelkeit des Teufels los seyn, weils aber nicht seyn kann, so mußten alle Creaturen warten bis in ihre Zerbrechlichkeit, da sie in ihr Aether gehen, und erlangen den Siz im Paradeis, aber nur in der Figur und Schatten, und der Geist wird zerbrochen, welcher eine solche Lust allhie verbringt. Nun aber muß diese Lust also seyn, sonst würde keine gute Creatur, und wäre in dieser Welt eine eitel Hölle und Grimmigkeit. Alsdann nun die Jungfrau im ander *principio* sieht, daß sie der Geist dieser Welt nicht kann erreichen, und sich gleich-

immlische Wesen, nicht ausser dem Leibe, sondern im Quellbrunne des Herzens gehet der Bliz auf in die Sinnchkeit des Hirns, darinnen speculiret der Geist" (Aurora 1, 68.). Es ist die Jungfrau, die in das Gemüth hereintritt und es mit ihrem Lichte erfüllt (Drei Princ. 16, 54.) [13]).

---

13) Ueber die Jungfrau, von welcher in dem obigem Abschnitt so vielfach die Rede ist, verdient hier noch einiges bemerkt zu werden. Wie sehr Böhme in dem Gebrauche des Bildes von Braut und Bräutigam mit den Gnostikern zusammentrifft, fällt von selbst in die Augen. Denn daß bei den Gnostikern Christus der Bräutigam, die Seele die Braut ist, bei Böhme aber die Jungfrau die Braut, die auf den Menschen, ihren Bräutigam, im Paradiese wartet, wo sie, wenn er das Irdische abgelegt hat, seine Braut und lieber Buhle seyn will (Drei Princ. 15, 18.), ist kein wesentlicher Unterschied. Die Jungfrau steht bei Böhme noch über Christus, weil Christus selbst seiner höchsten Bedeutung nach eine männliche Jungfrau ist. Er mußte Mannes-Gestalt annehmen, da er von innen in einem jungfräulichen Bilde stund, daß der Fürsaz Gottes bestünde: denn des Mannes als des Feuers Eigenschaft soll regieren, und des Weibes als des Lichtes Eigenschaft soll sein Feuer sänftigen, und in die sanfte Bildniß Gottes bringen. Von der Menschw. Chr. Thl. I. c. 7, 13. f. Obgleich demnach Böhme, gleich dem Verfasser der Clementinen, mit welchem er auch im Zusammenhang mit diesen Vorstellungen die Hurerei für das größte Laster, den größten Gräuel, davor sich der Himmel entsezet mit seiner Imagination, erklärt (Menschw. Chr. a. a. O.) in dem Weiblichen das Weltliche, Irdische, Sinnliche sieht (in der Frau leben ist nach einer der obigen Stellen soviel als im Irdischen leben in demselben Sinne, in welchem der Verf. der Clem. die Welt weiblich nennt), so ist ihm doch das Jungfräuliche, in welchem der ursprünglich nicht vorhandene, und erst in Folge des Falles zur thierischen Fortpflanzung entstandene Geschlechtsunterschied gleichsam aufgehoben ist, das höchste. Man kann hier auch an das Verhältniß erinnern, in das die

In diesem Bewußtseyn einer höhern unmittelbaren Erkenn

Gnostiker Christus zur Sophia und zum h. Geist sezten, sofern der Geist als weibliches Wesen die Mutter Christi seyn sollte. Als die Weisheit Gottes, die vor Gott steht, und die Wunder Gottes eröffnet (wie die Weisheit in den salomonischen Schriften und den Apokryphen, beschreibt sie ja auch Böhme. Sie erbliket sich in allen Essentien und in derselben Erblikung als aus dem ewigen Element gehen aus Farben, Kunst und Tugend und die Gewächse der Lilie Gottes, welcher sich die Gottheit immer erfreuet in der Jungfrauen der Weisheit (Drei Princ. 14, 89.). Die merkwürdigste Parallele aber scheint mir der manichäische Mythus von den Lichtgestalten und der Himmelsjungfrau darzubieten, von welchem ich in meiner Darstellung des manich. Rel. systems S. 214. f. gehandelt habe. Wie der Anblik der himmlischen Lichtgestalten den Naturtrieb der Dämonen erregt, so daß die Sehnsucht der Finsterniß nach dem Licht die ganze Natur in Bewegung sezt, und sich als geschlechtliche Begierde äussert, so läßt auch Böhme seine Himmelsjungfrau auf dieselbe Weise auf die Natur einwirken. Die Hauptstelle hierüber ist (Drei Princ. 14, 33.): „Durch das große Sehnen der Finsterniß nach dem Licht und Kraft Gottes ist diese Welt aus der Finsterniß erboren, da sich die heilige Kraft Gottes in der Finsterniß spigulirte: darum blieb diese große Sucht und Sehnen nach der göttlichen Kraft im Geist der Sonnen, Sternen und Elementen und in allen Dingen. Alles ängstet und sehnt sich nach der göttlichen Kraft, und wollte gern der Eitelkeit des Teufels los seyn, weils aber nicht seyn kann, so mußten alle Creaturen warten bis in ihre Zerbrechlichkeit, da sie in ihr Aether gehen, und erlangen den Siz im Paradeis, aber nur in der Figur und Schatten, und der Geist wird zerbrochen, welcher eine solche Lust allhie verbringt. Nun aber muß diese Lust also seyn, sonst würde keine gute Creatur, und wäre in dieser Welt eine eitel Hölle und Grimmigkeit. Alsdann nun die Jungfrau im ander *principio* sieht, daß sie der Geist dieser Welt nicht kann erreichen, und sich gleich-

iß trat Böhme den nur am Buchstaben hängenden Theo-

---

wohl die Jungfrau immer im Geist dieser Welt spiguliret zu ihrer Lust der Früchte und Gewächse aller Dinge, so ist er also lüstern und suchet immer die Jungfrau, erhebet manche Creatur mit großer Wize und List, und bringet sie in höchsten Grad, so er nur kann, und vermeinet immer, es soll ihm die Jungfrau wieder erboren werden, welche er in Adam hatte erbliket vor seinem Falle. Welcher auch Adam zum Falle brachte, daß er in seiner Jungfrau wollte wohnen, und also Adam zwinget mit seiner großen Lust, daß er in Schlaf fiele, das ist, er sezte sich mit Gewalt in Adams Tinctur zur Jungfrauen, und wollte in sie und mit ihr inqualiren, und ewig leben, davon die Tinctur müde ward, und die Jungfrau wich. — Schon damals, als die züchtige Jungfrau in Adam sich befand mit großer Weisheit, Sanftmuth und Demuth, wurden die äussern Elementa lüsternd nach dem Ewigen, sich in die züchtige Jungfrau zu erheben, und darinnen zu qualificiren, dieweil Adam aus ihnen, aus der *quinta essentia*, war ausgezogen, so begehrten sie das Ihre, und wollten in dem Ihren qualificiren, was doch Gott Adam verbot (15, 17.). Dieweil der Seelengeist aus dem Ewigen ist, und die Jungfrau hatte vor dem Fall, so suchet nun immer der Geist der großen Welt die Jungfrau im Seelengeist, und meinet, sie sey noch allda, wie vorm Falle, da sich der Geist der großen Welt in Adams Jungfrau erblikte mit so großer Freuden, und wollte auch in der Jungfrau leben, und ewig seyn, dieweil er fühlte seine Zerbrechlichkeit, und wie er also rauhe in sich selbst wäre, wollte er empfahen der Jungfrauen Süssigkeit und Freundlichkeit und in Ihr leben, daß er nicht wieder zerbräche, sondern ewig lebte." (Drei Princ. 14, 32.). Wie der Weltgeist (der manichäische Dämon wenigstens sofern er, wie dieser, der Herrscher der Sternen- und Elementen-Welt ist,) von einer als Geschlechtslust sich äussernden Sehnsucht nach der Jungfrau hingezogen wird, so ist dieselbe Sehnsucht nach der Jungfrau auch die Ursache des geschlechtlichen Verlangens überhaupt. „Die Tinctur hat eine

Das der Menschheit inwohnende göttliche kann nach der hier zu Grunde liegenden Weltansi succeſſiv in der Reihe beſtimmter Momente und sich entwikeln. Das Chriſtenthum iſt der große Wend mit welchem das zwar zuvor ſchon vorhandene und ßernde, aber noch immer gebundene und gehemmte zu seinem Durchbruch kommt. „Im Tode Chriſti Dekel von Moſis Angeſicht aufgehoben, und während die Sternen mit den vier Elementen durch des Teuf ficiren dem Menſchen einen Dunſt und Nebel gema ben, daß er dem Moſi nicht in die Augen ſiehet, so jezt die von dem Durchbrecher durch die Thoren de gepflanzte, und in die Hände der edlen Jungfrau g Lilie durch die durchgrabene Tafel Moſis mit ihrem Ruch, welcher ins Paradeis Gottes reuchet" (Drei 17, 38.)[15]). Aber ungeachtet dieser typiſchen Be Moſis auf Chriſtus, hat doch Moſes „ſeine Geſe ſcharfe Lehre im Eifer und Feuer durch den Geiſt der Welt, der mit dem grimmigen Zorn Gottes inqualir aus Einer Wurzel iſt, gegeben (20, 21.), da de ſuchet ward, ob's möglich wäre, daß die Seele könnt des Vaters Klarheit im Feuer geranzioniret werden, lebeten in ſeinem Geſezel, welches ſchärfete uud ver und der Seele eine große Schärfe war" (18, 31. f.). deutete zwar die edle Jungfrau im Geiſte der Prophe den Weibesſamen, und die Propheten haben aus G redet, aber „aus ſeinem Grimme über die Sünde, du Geiſt der großen Welt, der wollte auffreſſen, was er g hatte, darum daß die Liebe war verloſchen" (20, Eine weitere, tiefer gehende Anwendung von ſeinen

15) Darum ſpielt auch bei J. Böhme die Allegorie ein Rolle. Sein „*Mysterium magnum*" iſt eine alle Erklärung des erſten Buchs Moſis.

welcher die Gnostiker und Manichäer, gemeinen Christen gegenüber, sich allein für die Wissenden hielten [14]).

---

der Kampf des Lichts und der Finsterniß, der in der Natur und im Leben des Menschen überall ein Aufstreben nach dem Licht, ein Ringen nach Freiheit, ein Fortschreiten zu einer höhern Stufe, erblicken läßt, aber auch überall einen Widerstreit der Form und Materie. „Denn die Seele begreift den höchsten Sinn, sie siehet, was Gott, ihr Vater, macht, und arbeitet mit in der himmlischen Formung, darum cirkelt sie den Naturgeistern ein Modell für, wie sie sollten ein Ding bilden. Und nach dieser Fürbildung der Seelen werden alle Dinge in dieser Welt gemacht: denn die verderbte Seele arbeitet immer, daß sie möchte himmlische Formen bilden, aber sie kann nicht, denn sie hat zu ihrer Arbeit und Werk nur irdischen verderbten Salitter, ja eine halbtodte Natur, darinnen sie nicht kann himmlische Figuren bilden.“ Aur. 15, 41.

14) Seine Rechenschaft, von wem er seine hohe Gaben des Geistes empfangen, im ersten Theil seiner Werke (S. 19.) beginnt mit dem Saze: „Gott hat mir das Wissen gegeben. Nicht ich, der ich der Ich bin, weiß es, sondern Gott weiß es in mir. Die Weisheit ist seine Braut, und die Kinder Christi sind in Christo, in der Weisheit, auch Gottes Braut.“ Damit vergl. man z. B. Drei Principien 3, 5.: „Es ist in der Theologen Bücher meistentheils nur die Historia beschrieben, daß es einmal geschehen sey, und daß wir sollen wieder neu geboren werden in Christo. Was verstehe ich aber davon? Nichts als die *historiam*, daß es einmal geschehen sey, und wieder geschehe, und geschehen soll. Unsere Theologen legen sich mit Händen und Füssen darnieder und mit ganzem Vermögen, mit Verfolgen und Schmähen, daß man nicht soll forschen vom tiefen Grunde, was Gott sey, man solle nicht in der Gottheit grübeln und forschen: so ich aber soll teutsch davon reden, was ists? Ein Koth und Unflath ist es, daß man den Teufel verdeket. — Aber es kommt eine Zeit, da die Morgenröthe des Tages anbricht.“ Vgl. 18, 37.

her von einer Sehnsucht, die das ewige Eine em
sich selbst zu gebären, die nicht das Eine selbst is
doch mit ihm gleich ewig, die Gott, d. h. die unerg
che Einheit gebären will, aber insofern die Einhe
nicht in sich selbst hat, die daher für sich betrachtet
Wille ist, aber Wille, in dem kein Verstand ist, und
auch nicht selbstständiger und vollkommener Wille
ein bewußter, sondern ein ahnender Wille, dessen A
der Verstand ist, in welchem, als dem Worte jener
sucht Gott selbst sich verwirklicht. Der ewige Gei
das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsu
pfindet, spricht, von der Liebe bewogen, die er sel
das Wort aus. Es sind daher, da in Gott ein un
giger Grund von Realität ist, zwei gleich ewige A
der Selbstoffenbarung. Der erste Anfang zur Sch
ist die Sehnsucht des Einen, sich selbst zu gebären
der Wille des Grundes, der zweite ist der Wille der
wodurch das Wort in die Natur ausgesprochen wird
durch den Gott sich selbst persönlich macht. Der Wi
Grundes kann daher nicht frei seyn in dem Sinne,
chem es der Wille der Liebe ist. Gott sezt als Ve
als intelligentes Princip, als Licht, das Licht in de
keln Grund, und hebt das in dem Grunde verschlossen
hervor. Dieser Verklärung des dunkeln Princips in
widerstrebt zwar der Grund, damit immer ein dunkler
und die Dualität der Principien in Gott bleibe, a
Liebe und Güte, als das *communicativum sui*, muß
wiegen, damit eine Offenbarung sey. Gott wird de
erst, indem er sich zum Grunde seiner selbst macht,
die Schöpfung sich ausbreitet, das dunkle Princip in
verklärt, zu einem sittlichen, persönlichen, wahrhaft
ligenten Wesen. Das Vollkommene wird nicht glei
Anfang, weil Gott nicht blos ein Seyn, sondern ein
ist. Alles Leben aber hat ein Schiksal, und ist dem

auf die Geschichte hat Böhme nicht gemacht, sosehr auch eine solche durch ihn vorbereitet ist.

2. Die Schelling'sche Naturphilosophie.

Indem wir nun von der Böhme'schen Theosophie aus unmittelbar auf dasjenige übergehen, was in der neuesten Zeit in der Geschichte der Religionsphilosophie, oder der Gnosis, Epoche macht, ist es gleichwohl nur eine Wiederauffassung Böhme'scher Ideen, was wir als das Nächste nach der langen Periode seit Böhme bis zum Anfange des gegenwärtigen Jahrhunderts für den Zwek unserer Untersuchung herausheben können. Es ist bekannt, und durch die gegebene Darstellung des Böhme'schen Systems nur um so mehr ins Licht gesezt, in welchem Verhältniß die Grundideen der berühmten philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, und die damit zusammenhängenden Gegenstände (Schelling's Philos. Schriften I. 1809.) zu Böhme'schen Ideen stehen. Ohne der Originalität des großen Denkers im Geringsten zu nahe zu treten, darf mit Recht behauptet werden, daß der wesentliche Inhalt der genannten Untersuchungen als eine wissenschaftliche Verarbeitung und Durchbildung der Ideen anzusehen ist, die Böhme aus der mystischen Tiefe seines reichen Geistes zunächst als rohes Material zu Tage gefördert hat. Wie Böhme ein erstes und zweites Princip im angegebenen Sinne unterscheidet, so unterscheidet Schelling von Gott, absolut betrachtet, oder von Gott, sofern er existirt, den Grund der Existenz Gottes, den Gott in sich hat, die Natur in Gott, ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen. Dieser Unterscheidung zufolge, sind die Dinge sowohl in Gott, als geschieden von Gott, sofern sie ihren Grund in dem haben, was in Gott selbst nicht Er selber ist, in dem Grunde seiner Existenz. Auch Schelling spricht da-

her von einer Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären, die nicht das Eine selbst ist, aber doch mit ihm gleich ewig, die Gott, d. h. die unergründliche Einheit gebären will, aber insofern die Einheit noch nicht in sich selbst hat, die daher für sich betrachtet, auch Wille ist, aber Wille, in dem kein Verstand ist, und darum auch nicht selbstständiger und vollkommener Wille, nicht ein bewußter, sondern ein ahnender Wille, dessen Ahnung der Verstand ist, in welchem, als dem Worte jener Sehnsucht Gott selbst sich verwirklicht. Der ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet, spricht, von der Liebe bewogen, die er selbst ist, das Wort aus. Es sind daher, da in Gott ein unabhängiger Grund von Realität ist, zwei gleich ewige Anfänge der Selbstoffenbarung. Der erste Anfang zur Schöpfung ist die Sehnsucht des Einen, sich selbst zu gebären, oder der Wille des Grundes, der zweite ist der Wille der Liebe, wodurch das Wort in die Natur ausgesprochen wird, und durch den Gott sich selbst persönlich macht. Der Wille des Grundes kann daher nicht frei seyn in dem Sinne, in welchem es der Wille der Liebe ist. Gott sezt als Verstand, als intelligentes Princip, als Licht, das Licht in den dunkeln Grund, und hebt das in dem Grunde verschlossene Licht hervor. Dieser Verklärung des dunkeln Princips in Licht widerstrebt zwar der Grund, damit immer ein dunkler Grund und die Dualität der Principien in Gott bleibe, aber die Liebe und Güte, als das *communicativum sui*, muß überwiegen, damit eine Offenbarung sey. Gott wird demnach erst, indem er sich zum Grunde seiner selbst macht, durch die Schöpfung sich ausbreitet, das dunkle Princip in Licht verklärt, zu einem sittlichen, persönlichen, wahrhaft intelligenten Wesen. Das Vollkommene wird nicht gleich von Anfang, weil Gott nicht blos ein Seyn, sondern ein Leben ist. Alles Leben aber hat ein Schiksal, und ist dem Leiden

nd Werden unterthan. Auch diesem hat sich also Gott eiwillig unterworfen, schon da er zuerst, um persönlich ı werden, die lichte und die finstere Welt schied. Das Seyn wird sich nur im Werden empfindlich, und in der Verirklichung durch Gegensaz ist nothwendig ein Werden. Gott unterwirft sich also selbst dem Werden und Leiden, daıit die Creatur möglich sey, durch die Scheidung der Kräfte as concrete individuelle Leben aus dem Dunkel ans Licht ete, und in dieser steten Transmutation des dunkeln Prinps in Licht er selbst erst Gott im eminenten Sinne werde. n diesem göttlichen Lebensproceß ist auch nach Schelling er lebendige Mittelpunct, um welchen sich der Gegensaz ewegt, der Mensch. Denn die Erhebung des allertiefsten ntri in Licht geschieht in keiner der uns sichtbaren Creauren ausser im Menschen. In ihm ist die ganze Macht es finstern Princips, und in demselben zugleich die ganze raft des Lichts, der tiefste Abgrund und der höchste Himel, oder beide *centra*. Im Menschen allein hat Gott die Welt geliebt, und eben dieß Ebenbild Gottes hat die Sehnıcht im *centro* ergriffen, als sie mit dem Lichte in Gegenız trat. Erst im Menschen wird das in allen andern Dinen noch zurükgehaltene und unvollständige Wort, das der vige Geist in die Natur ausspricht, völlig ausgesprochen. Wenn nun in dem ausgesprochenen Worte sich der Geist ofnbart, d. h. Gott als *actu* existirend, so besteht der Unterhied zwischen dem Geiste des Menschen und Gott als Geist arin, daß diejenige Einheit der Principien, die in Gott nzertrennlich ist, im Menschen zertrennlich seyn muß. Die Zertrennlichkeit der Principien im Menschen ist die Mögckeit des Guten und Bösen. Der Gegensaz des Guten nd Bösen ist an sich kein anderer als derselbe, welchen die eiden Principien bilden. Das aus dem Grunde der Natur ervorgehobene Princip, wodurch der Mensch von Gott schieden ist, ist die Selbstheit in ihm, der Eigenwille.

Wenn nun der Eigenwille dem Universalwillen, dem lichten, verständigen Princip sich unterordnet, und mit seinen vereinigten Kräften sich ihm dienstbar macht, als Basis und Organ, ist der Wille in göttlicher Art und Ordnung, oder gut, wenn er aber, was er nur in der Identität mit dem Universalwillen ist, als Particularwille zu seyn strebt, das, was er nur ist, wiefern er im *centro* bleibt, auch in der Peripherie, oder als Geschöpf, seyn will, so ist eben diese Erhebung des Eigenwillens auch das Böse. Diese Umkehrung der Principien, diese falsche Einheit, ist das Positive im Begriffe des Bösen, das nicht als bloße Negation und Privation gedacht werden kann. Was aber die Wirklichkeit des Bösen betrifft, so kann seine universelle Wirksamkeit, der unverkennbar allgemeine Gegensaz des Bösen gegen das Gute, nur daraus begriffen werden, daß es zur Offenbarung Gottes northwendig ist. Wäre die Einheit der Principien im Menschen ebenso unauflöslich wie in Gott, so wäre keine Offenbarung und Beweglichkeit der Liebe. Der Grund muß wirken, damit die Liebe seyn könne, und er muß unabhängig von ihr wirken, damit sie reell existire, er kann aber nicht wirken ohne die Einheit und den Gegensaz hervorzurufen, der Wille des Grundes erregt daher gleich in der ersten Schöpfung den Eigenwillen der Kreatur mit, damit, wenn nun der Geist (die lebendige Einheit oder Identität der Principien) als der Wille der Liebe aufgeht, dieser ein widerstrebendes finde, darinnen er sich verwirklichen könne. Die anfängliche Schöpfung ist nur die Geburt des Lichtes in dem Reiche der Natur, wobei das finstere Princip als Grund seyn mußte, damit das Licht aus ihm erhoben werden könnte, es muß aber auch ein anderer Grund der Geburt des Geistes seyn, ein zweites Princip der Finsterniß, der in der Schöpfung durch Erregung des finstern Naturgrundes erwekte Geist des Bösen, d. h. der Entzweiung von Licht und Finsterniß, welchem der Geist der Liebe, wie vormals der re

regellosen Bewegung der anfänglichen Natur das Licht, so [illegible] ein höheres Ideales entgegensezt, den urbildlichen und göttlichen Menschen, denjenigen, der im Anfang bei Gott war, und in dem alle andere Dinge und der Mensch selbst geschaffen sind. Das Böse ist daher nichts anders, als die im Reiche der Geschichte hervortretende höhere Potenz des in der Natur wirkenden Grundes, diejenige Reaction des Grundes zur Offenbarung, in welcher der Mensch sich in der Eigenheit und Selbstsucht ergreift, und bei der Zwietracht der beiden Principien an die Stelle, da Gott seyn sollte, ein andrer Geist sich schwingt, der umgekehrte Gott, jenes durch die Offenbarung zur Actualisirung erregte Wesen, das nie aus der Potenz zum Actus gelangen kann, das zwar nie ist, aber immer seyn will, und daher nur durch falsche Imagination, selbst nicht seyend, den Schein von dem wahren Seyn entlehnt. Von selbst ergibt sich hieraus das Verhältniß des Bösen zu Gott. Das Böse ist nothwendig, weil ohne das Böse auch das Gute nicht wäre, Gott nur durch den Gegensaz der Principien sich offenbaren kann. Deßwegen kann aber doch nicht gesagt werden, daß Gott das Böse gewollt habe: denn der Wille zur Schöpfung war unmittelbar nur ein Wille zur Geburt des Lichtes, und damit des Guten. Das Böse aber kommt nicht von Gott, sondern aus dem Grunde, der zwar die nicht aufzuhebende Bedingung der Existenz, oder der Persönlichkeit Gottes ist, aber nicht Gott selbst. Aber selbst aus dem Grunde kommt das Böse nicht unmittelbar als Böses. Denn der Wille des Grundes ist ja nur die Erwekung des creatürlichen Lebens, das Böse selbst aber ist nicht die erregte Selbstheit an sich, sondern nur sofern sie sich gänzlich von ihrem Gegensaz, dem Licht, oder dem Universalwillen, losgerissen hat: dieses Sichlossagen vom Guten ist erst die Sünde. Wie aber das Böse, sofern es aus dem Grunde kommt, nicht an sich das Böse ist, so ist es auch, wenn es vom Guten gänzlich geschieden

werden des lichten Princips durch die Macht der Finsterni beschreiben, das Reich des creatürlichen Seyns und Lebens in welchem der Demiurg waltet, die reale Natur, die sicht bare Welt, die als der Grund vorangehen muß, dami das lichte Princip sich entwikle. Je mehr das hier walten de Princip des creatürlichen Seyns und Lebens in seinem reinen Für-sich-seyn und in seiner Entfremdung vom Licht princip aufgefaßt wird, desto mehr kommt ihm auch de Begriff des Bösen zu, in demselben Sinn, wie nach Schel ling das Böse seine Wurzel im Grunde hat. 3. Der Wende punct, in welchem der aus seinem An-sich-seyn in die Be sonderheit des Seyns, die Welt, die Natur herausgetreten Geist sich gleichsam sammelt und concentrirt, um zu sic zu kommen, und sich in sich selbst, in einem lichten Mittel punct, zu erfassen, ist in allen diesen Systemen der Mensch, in welchem das Besondere zugleich das Allgemeine, aber mi concreter Bestimmtheit ist. Auch nach Schelling ist dahe der Mensch, wie nach den Gnostikern, der in der Tief verschlossene göttliche Lebensblik, den Gott ersah, als e den Willen zur Natur faßte (Freih. S. 487.), oder er is es, in welchem, um mit Böhme zu reden, das Centrum de Geburt auch ein Centrum der Wiedergeburt ist. Was Schel ling über den Menschen, sofern er als der urbildliche un göttliche der höchste Gipfel der Offenbarung ist (Freih S. 437.), kurz andeutet, schließt zugleich die ganze Christo logie und Erlösungslehre der gnostischen Systeme in sich. Ist im Menschen, wie Schelling sagt (S. 487.), die ganz Macht des finstern Princips, und in demselben zugleich di ganze Kraft des Lichtes gesezt, so hat er das Princip de Erlösung ebenso von Ewigkeit in sich, wie das Princip de Falles, und die äußere Geschichte des Christenthums is nur die Manifestation dessen, was die Idee des urbildliche Menschen in sich begreift [16]). Die hiemit kurz bezeichnete

16) Hierin liegt der Grund, warum auch Schelling über da

zwei Hauptmomente sind die gemeinschaftlichen Berührungspunkte aller dieser Systeme, soweit sie im Uebrigen auseinanderstehen mögen. Was uns aber die Verwandtschaft der Schelling'schen Lehre mit der alten Gnosis von einer andern merkwürdigen Seite zeigt, und zugleich auch dazu dient, das Verhältniß Böhme's zu derselben in ein helleres Licht zu setzen, da Schelling nur ergänzt, was Böhme noch unvollendet gelassen hat, ist die Anwendung, welche Schelling von seinen speculativen Ideen auf die Religionsgeschichte gemacht hat. Dasselbe Verhältniß, in welchem die beiden Principien, speculativ betrachtet, zu einander stehen, stellt sich auch in der Geschichte dar. Wie der Grund das Vorangehende ist, die Voraussezung Gottes, als des wahrhaft persönlichen und intelligenten Wesens, so hat sich auch in der Geschichte der Geist der Liebe nicht alsbald geoffenbart. Der Grund mußte zuerst frei wirken, oder Gott bewegte sich nur nach seiner Natur, und nicht nach seinem Herzen oder der Liebe. Daher ist die ganze vorchristliche Zeit die Zeit der waltenden Götter und Heroen, der Allmacht der Natur, in welcher der Grund zeigte, was er für sich vermöchte. Damals kam den Menschen Verstand und Weisheit allein aus der Tiefe; die Macht erdentquollener Orakel leitete und bildete ihr Leben, alle göttlichen Kräfte des Grundes herrschten auf der Erde und saßen als mächtige Fürsten auf sichern

---

Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung sich nur auf folgende Weise aussprechen konnte (S. 506.): „Wir sind der Meinung, daß eben von den höchsten Begriffen eine klare Vernunfteinsicht möglich seyn muß, indem sie nur dadurch uns wirklich eigen, in uns selbst aufgenommen und ewig gegründet werden können. Ja, wir geben noch weiter und halten mit Lessing selbst die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlecht damit geholfen werden soll."

Thronen. Es erschien die Zeit der höchsten Verherrlichung der Natur in der sichtbaren Schönheit der Götter und allem Glanze der Kunst und sinnreicher Wissenschaft, bis das im Grunde wirkende Princip endlich als welteroberndes Princip hervortrat, sich alles zu unterwerfen, und ein festes und daurendes Weltreich zu gründen. Weil aber das Wesen des Grundes für sich nie die wahre und vollkommene Einheit erzeugen kann, so mußte die Zeit kommen, wo alle diese Herrlichkeit sich auflöste, und wie durch schrökliche Krankheit der schöne Leib der bisherigen Welt zerfiel, endlich das Chaos wieder eintrat. Das Ende der alten Zeit ist aber nur der Anfang der neuen, in welcher mit dem Christenthum das zweite Princip, das Princip des Geistes und der Liebe, das überwiegende wurde. Dieses Uebergewicht konnte es jedoch erst dadurch gewinnen, daß das erste Princip sich immer mehr in seiner Unmacht kund that. Die fortgehende Entwiklung ist zugleich eine immer größere Scheidung, und der Gegensaz zwischen Natur und Geist, zwischen Dunkel und Licht, muß auch als der Gegensaz des Bösen und Guten betrachtet werden. Wie daher anfangs zwar in dem goldnen Weltalter, in seliger Unentschiedenheit, weder Gutes noch Böses war, so nahmen, je mehr das im Grunde waltende Princip sich in seiner Selbstheit ergreifen wollte, jene Mächte die Natur böser Geister an, den Glauben an die Götter verdrängte eine falsche Magie und Theurgie, und das höhere Licht des Geistes, das von Anbeginn in der Welt war, aber unbegriffen von der für sich wirkenden Finsterniß, und in annoch verschlossener und eingeschränkter Offenbarung, mußte ebendeßwegen, um dem persönlichen und geistigen Bösen entgegenzutreten, ebenfalls in persönlicher menschlicher Gestalt erscheinen. Nur Persönliches kann Persönliches heilen: daher mußte Gott Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme. So begann mit dem Christenthum ein anderes Reich, in welchem das le-

bendige Wort als ein festes und beständiges Centrum in den Kampf gegen das Chaos eintrat, und ein erklärter bis zum Ende der jezigen Zeit fortdauernder Streit des Guten und Bösen anfing, in welchem eben Gott als Geist, d. h. als *actu* wirklich sich offenbarte. Das Heidenthum und Christenthum verhalten sich daher zu einander wie die beiden Principien, die in dem Wesen Gottes unterschieden werden müssen. Auf dem Standpunkt der geschichtlichen Betrachtung werden diese Principien zu dem Gegensaz zweier wesentlich verschiedener Perioden der Welt- und Religionsgeschichte in deren jeder sich die Gottheit nach einer eigenthümlichen Seite ihres Wesens offenbart. Jede dieser Perioden und jede der beiden ihnen entsprechenden Religionsformen hat ihr eigenthümliches Princip. Das Heidenthum ist daher so ursprünglich als das Christenthum, und wenn gleich nur Grund und Basis des Höhern, doch von keinem andern abgeleitet. Vom Judenthum ist in dieser speculativen Auffassung der Religionsgeschichte nicht besonders die Rede. Es ist in dem großen Gegensaz, welchen Heidenthum und Christenthum bilden, in jenem mitbegriffen, sehr leicht aber läßt sich auch schon in den gegebenen allgemeinen Andeutungen die Stelle herausfinden, auf welcher es sich in seiner characteristischen Verschiedenheit vom Heidenthum trennt. Was in dem Gegensaz des Heidenthums gegen das Christenthum sich zugleich wieder als das dem Christenthum Verwandtere, als eine bestimmtere Ahnung und Vorempfindung des kommenden Lichts, von dessen Sehnsucht der Grund stets bewegt wird, sich herausstellt, muß dem Judenthum mit ganz besonderem Rechte vindicirt werden. Zunächst aber kann nach der Dualität der Principien, von welcher die ganze Betrachtung ausgeht, nur der Gegensaz gegen das Christenthum fixirt, und das Judenthum mit dem Heidenthum unter denselben Gesichtspunkt begriffen werden, weswegen Schelling auf ähnliche Weise wie die alten gnostischen Dua-

listen, zur Begründung seiner dualistischen Ansicht den Gegnern derselben die Frage entgegenhält: „wie es doch komme, daß das alte Testament vor dem neuen hergegangen, warum Gott sich weit früher in jenem, als ein zorniger und eifriger Gott, mehr verborgen als geoffenbart, und überhaupt mehr physische Eigenschaften gezeigt, seine höchsten geistigen Eigenschaften aber erst vor noch nicht 2000 Jahren dem Menschengeschlecht ausdrüklich zu offenbaren, für gut gefunden habe?" Denkm. S. 87.

Wie überall, wo dieselbe Ansicht aufs neue hervortritt, auch derselbe Widerspruch wieder zum Vorschein kommen muß, so zeigt sich auch hier sogleich, wie nahe die bekannte Polemik, die das Schelling'sche System erfahren hat, die alte Polemik gegen die Gnosis berührt. Die gegen den alten Dualismus gerichteten Argumente konnten zwar nicht mehr wiederholt werden: diese Form des Dualismus hatte schon der Scharfsinn der Kirchenlehrer glüklich überwunden, und je mehr das christliche Princip das religiöse Bewußtseyn durchdrang, desto weniger konnte man sich mit einem andern Dualismus befreunden, als nur mit einem solchen, welcher selbst wieder eine Einheit zuließ. Es ist dieß ein sehr wesentliches Moment, durch welches sich die neue Religionsphilosophie, wie sie in Böhme eine neue Epoche ihrer Entwiklung begann, von der alten, der eigentlichen Gnosis, unterscheidet, obgleich auch schon in dieser der eigentliche Dualismus nur als eine der verschiedenen Formen erscheint, in die sich die Gnosis theilte. Dualistisch bleibt aber demungeachtet auch so der Grundcharacter der neuern Religionsphilosophie, und die alten gegen den Dualismus gerichteten Argumente nehmen nur eine andere Form an. Mag das eine der beiden Principien, das reale Princip, das von Gott im absoluten Sinne unterschieden wird, in Gott oder ausser Gott gesezt werden, es wird in dem einen Fall wie in dem andern eine Abhängigkeit und Bedingtheit Gottes

sezt, die dem Begriffe Gottes zu widerstreiten scheint, nd da, sobald einmal eine Dualität von Principien gesezt t, die beiden Principien in ihrem Verhältniß zu einander icht in einem Zustande der Ruhe, sondern nur in lebendi- r Bewegung gedacht werden können, in einer Bewegung, urch welche das göttliche Wesen sich selbst erst erzeugt und n Begriff seines Wesens realisirt, so wird dadurch, wie es heint, Gott denselben Gesezen einer zeitlichen Entwiklung nterworfen, unter welchen jedes Naturwesen steht. So enig daher das Schelling'sche System dualistisch im alten inne genannt werden kann, so hat doch die gleichwohl genommene Dualität der Principien denselben Begriff des öttlichen Wesens zur Folge. Sobald einmal eine Duali- it von Principien angenommen wird, mag das eine der iden Principien in Gott oder ausser Gott gesezt werden, uß Gott den wahren Begriff seines Wesens erst durch eine eihe von Momenten realisiren, die als Entwiklung, er als Kampf gedacht, das göttliche Wesen einem mit der dee des Absoluten in Widerspruch kommenden zeitlichen roceß unterwerfen. Eben dieß ist daher der Punct, wel- er von den Gegnern der Schelling'schen Lehre am meisten in nspruch genommen wurde. „Es gebe nichts Anstößigeres", urde behauptet, „als die Idee eines aus einem dunkeln, m vorhergehenden Grunde, Chaos, Natur, aus einem s solchem nicht intelligenten und nicht sittlichen Princip h erst zum *actu* Vollkommensten evolvirenden, erst am nde der Zeit ganz persönlich werdenden Gottes. Zerstöre ie Annahme, welche Gott zu einem erst in der Zeit wer- nden mache an sich schon den Begriff von Gott, so hebe e auch den Glauben an eine intelligente und sittliche Welt- gierung und Vorsehung völlig auf. Denn wie Gott erst am nde der Zeit, oder der Welt, zum ganz persönlichen und *actu* ollkommensten erklärt werde, und überhaupt durch die Beltschöpfung erst eine höhere Stufe von Vollkommenheit

erlange, bei der Weltschöpfung aber noch nicht im
der allerhöchsten Vollkommenheit gewesen sey, so sey die
nicht das Werk der allervollkommensten Weisheit,
Heiligkeit, Persönlichkeit, so sey es nicht diese, so
nur eine noch beschränkte Gottheit, welche die Welt,
lange doch jener Evolutionsproceß Gottes dauere, d. h.
ans Ende der Welt, lenke und regiere, so seyen wir in
traurigen Lage, unter einem Wesen zu stehen, von
es wenigstens ungewiß sey, ob es bei seiner Beschränk
die Macht habe, jeder Zeit zu thun, was es als das
erkenne und wolle, ob es das Bessre auch wirklich erk
und wolle, ob es nicht durch Irrthum, ja durch moral
Fehler in seiner Weltschöpfung und Weltregierung zu
griffen verleitet, unfähig sey, im Ganzen und im Ein
nen sich den beßten Zweck vorzusezen und ihn zu realis
Mit Einem Worte derselbe Zweifel, der jede Theorie vo
ner präexistirenden unabhängigen Materie, oder einem Ch
als dem Grunde aller Dinge, überhaupt treffe, bleibe
bei der Schelling'schen Theorie, der Zweifel, ob die N
der noch vor dem Wirken der Intelligenz gewordenen G
ten des Chaos es der ordnenden Intelligenz nicht unmö
gemacht habe, sie auch nur so zu ordnen, oder aus de
ben eine solche Welt herauszubilden, wie sie selbst als
nicht ganz evolvirte und allervollkommenste Intelli
es doch wollte und wünschte; ob also nicht das Chaos
Weltordner solche Hindernisse entgegensezte, welche es
möglich machten, die Absichten des Willens sogar
noch nicht ganz evolvirten Weisheit und Liebe ganz zu r
siren" [17]). So sehen wir uns demnach wieder auf den St
punct der ersten Jahrhunderte zurükversezt, und man

17) Vgl. Süskind Prüfung der Schelling'schen Lehre von
Weltschöpfung, Freiheit, moralischem Guten und Bös
dem Magazin für christliche Dogmatik und Moral u.
St. XVII. Tüb. 1812. S. 1. f. bes. S. 59. f.

sich nicht wundern, daß derselben Lehre wegen ihres Dualismus sogar den Vorwurf eines völligen Naturalismus, eines, allen Unterschied von Vernunft und Unvernunft, Recht und Unrecht, Gut und Bös aufhebenden, Atheismus und Fatalismus gemacht wurde[18]). Wie es sich auch mit diesen Anklagen, oder Consequenzen, wenn man sie lieber so nennen will, verhalten mag, gewiß ist doch, und selbst von den billigsten und geistreichsten Beurtheilern der Schelling'schen Lehre zugegeben, daß die Hauptfrage, auf welche sie zurückzuführen ist: ob in Gott eine von dem Geist und der Persönlichkeit Gottes unabhängige Wurzel irgend eines Lebens, und ein wirkliches für sich Wirken des Grundes gedacht werden könne? nicht auf eine, das sittlich-religiöse Bewußtseyn befriedigende, Weise beantwortet worden ist. „Denn wenn auch," bemerkten diese Gegner, „in Gott, damit Leben und Offenbarung sey, ein Unterschied der Qualitäten sey, so müße zugleich auch, damit Einheit und Vollkommenheit sey, Unzertrennlichkeit der Kräfte seyn, ruhiges Ineinanderstehen und harmonisches Zusammenwirken derselben, in der immer gleichen, jeden Unterschied der Zeit ausschließenden Ewigkeit. Wie in dem unendlichen Raume weder oben noch unten sey, so auch in der Ewigkeit Gottes kein vor und kein nach. Bei der in sich vollendeten Dreieinigkeit sey dasselbe, was wir das Lezte nennen, auch wieder das Erste, und das Erste das Lezte, daher in ihr keine Qualität der andern vorgehe, auch nicht möglich sey, daß in Gott irgend etwas vor dem göttlichen Willen, oder unabhängig von demselben sey, am allerwenigsten der Zeit nach. Die Speculation habe hier eine Wendung genommen, bei welcher sie zum Behufe der ge-

18) F. H. Jacobi von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Leipzig 1811.

suchten Wurzel des Bösen die Idee der Einheit aus dem Auge verliere, wie insbesondere in der Behauptung von einem längere Zeit fortgesezten Alleinwirken des Grundes (Freih. S. 408. 500.), und von einem allgemeinen, zum Princip entwikelten, mit dem Guten überall im Kampfe liegenden, aus der Schöpfung hervorgebrochenen Bösen. Die Ursache hievon liege in dem Vorherrschen der Natur, in der Hinneigung zum Realen, in der Vorliebe für die Naturphilosophie, auch bei der Untersuchung des Allergeistigsten. Das Walten des Grundes in Gott habe die Folge, daß dieser selbst, gleichsam organisch, aus tiefem Dunkel zu der Blüthe persönlichen Lebens, wie vor unsern Bliken, sich entwikle, und so fast gewächsartig erscheine, weßwegen auch das göttliche Wesen, gleich der Pflanze, die durch ihre Wurzel der Nacht und der Schwere angehöre, in ihren Blüthen aber dem Licht und der Freiheit entgegenstrebe, sich der Nothwendigkeit und des Dunkels nicht völlig zu erwehren vermöge, und vou einem durch das Ganze schreitenden Verhängniß nicht frei sei.“[19]) Nach den Principien des Systems ist dieser Dualismus allerdings nur scheinbar, aber auch schon der Schein eines solchen Dualismus ist, wie bei J. Böhme, zu groß.

3. Die Schleiermacher'sche Glaubenslehre.

Wenn ich die nächste merkwürdige Erscheinung, die sich auf dem Gebiete, in welchem wir uns hier bewegen, darstellt, in Schleiermacher sehe, und deßwegen seine Lehre vom christlichen Glauben hier zunächst der Schelling'schen

---

19) Vergl. G. F. Bockshammer's geistreiche Beurtheilung des Schelling'schen Systems in der Schrift: die Freiheit des menschlichen Willens. Stuttg. 1821. S. 48. f.

teslehre zur Seite stelle, so liegt die Rechtfertigung on schon in dem bisher genommenen Gange. Lassen auch die vom Schleiermacher mit so nachdrüklicher testation zurükgewiesene Voraussezung, daß seine Glau- Ilehre eine philosophische Begründung des christlichen ubens enthalte, noch ganz auf sich beruhen, so wird ohne Bedenken zuzugeben seyn, daß das berühmte rk, das hier unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen l, nicht blos in der Geschichte der christlichen Dogma- sondern nicht minder auch in der Geschichte der Reli- sphilosophie Epoche mache. So wenig auch der In- des christlichen Glaubens philosophisch begründet wer- soll, eine Wissenschaft des christlichen Glaubens kann auch nach Schleiermacher nur auf philosophischem ge zu Stande kommen, durch philosophische Methode und h gewisse philosophische Elemente, die die Theologie ich aufnimmt und verarbeitet. Dieses wissenschaftliche fahren aber ist völlig dasselbe, das wir bisher als das Religionsphilosophie, oder der Gnosis, eigenthümliche er- it haben. Der absolute Begriff der Religion wird nur urch gewonnen, daß man sich der Momente seiner Ver- lung bewußt wird. Auch die Schleiermacher'sche Glau- Ilehre hat daher die doppelte Aufgabe, das Absolute Religion in seiner Reinheit aufzufassen, zugleich aber deßwegen die Momente zum Bewußtseyn zu bringen, h welche der absolute Begriff der Religion vermittelt . Als das Eigenthümliche des Schleiermacher'schen ndpuncts stellt sich uns nun aber hier sogleich der ent- dene Gegensaz zum Schelling'schen dar, oder die Grund- cht, daß das Absolute selbst sich nicht mit sich selbst nittle, sondern alles Vermittelnde nur dem Standpunct erkennenden Subjects angehöre, die Subjectivität des leiermacher'schen Standpuncts, die nicht bestimmter fi- werden kann, als durch ihren Gegensaz zur Objecti-

vität des Schelling'schen. So wenig Schelling B
trug, eine Dualität von Principien, und einen real
terschied in das göttliche Wesen selbst zu sezen, son
selbe durch eine Reihe von Momenten sich mit sic
vermitteln zu lassen, oder, was dasselbe ist, und auf
Standpunct nicht vermieden werden zu können sche
einem zeitlichen Entwiklungsproceß zu unterwerfen, s
schließt dagegen Schleiermacher alle diese Bestimm
vom Begriffe des göttlichen Wesens aus. Alles
und Concrete muß von der Idee Gottes ferngehalt
den, wenn nicht als Objectives sich geltend mach
was rein subjectiver Natur ist. An sich zwar scheint
natürlicher und nothwendiger zu seyn, als diese Forl
aber die Strenge, mit welcher Schleiermacher sie
führte, mußte sogleich auf das der Schelling'schen
entgegengesezte Extrem führen. Wenn daher Sch
um einen lebendigen Gott zu haben, und den Begri
tes nicht auszuleeren, zu concrete Bestimmunge
nahm, so wurde dagegen der von allem Concrete
menschlich-Subjectiven rein geschiedene Schleierm
sche Gottesbegriff eine bloße Abstraction, der abstra
begriff aller jener Beziehungen, die vom absoluten
gigkeitsgefühl aus in den Begriff einer absoluten Ca
zusammenlaufen. Das Absolute ist zunächst nur
Unmittelbarkeit des Gefühls gesezt, als absolutes
gigkeitsgefühl, und nur von dieser Grundlage aus
sich die positiven Bestimmungen, die den Begriff
bilden. Am Eigenthümlichsten tritt dieß in der S
macher'schen Glaubenslehre darin hervor, daß die d
griff Gottes bestimmenden göttlichen Eigenschafte
der den verschiedenen Seiten und Beziehungen des
ten Abhängigkeitsgefühls entsprechende objective A
sind, oder, wie Schleiermacher selbst (Chr. Gl. 2te
1. Th. S. 280. §. 50.) sich ausdrükt, alle Eigensch

welche wir Gott beilegen, nicht etwas besonderes in Gott bezeichnen sollen, sondern nur etwas besonderes in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen, weil sonst Gott selbst, wie das endliche Leben, in einer Mannigfaltigkeit von Functionen begriffen werden müßte, und da diese, wenn sie besondere seyn sollen, einander beziehungsweise entgegengesezt seyn, und einander theilweise ausschließen müssen, dadurch Gott ebenfalls in das Gebiet des Gegensazes fiele. Hierin ist zugleich enthalten, daß Gott auch nichts zugeschrieben werden kann, was die göttliche Thätigkeit nach menschlicher Weise im Wechsel mit der Ruhe erscheinen ließe. Von einem Anfange der Welt und einer Weltschöpfung kann daher auf diesem Standpuncte nicht die Rede seyn, sondern das ganze Verhältniß Gottes zur Welt kommt nur dadurch zum Bewußtseyn, daß durch die Beziehung des Abhängigkeitsgefühls auf unser Geseztseyn in den allgemeinen Naturzusammenhang, indem unser Selbstbewußtseyn zugleich die Gesammtheit alles endlichen Seyns darstellt, dasselbe schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, das ein allgemeiner Bestandtheil unsers Selbstbewußtseyns ist, auch auf das gesammte endliche Seyn übergetragen wird. Ebenso wenig kann durch die Sünde ein Unterschied oder Gegensaz irgend einer Art in Gott gesezt seyn. Denn wenn auch die Sünde nach Gottes Anordnung und Willen für den Menschen etwas wahres und nothwendiges ist (sofern es ohne das Gottesbewußtseyn und die durch dasselbe bedingte Anerkennung eines gebietenden oder verbietenden göttlichen Willens keine Sünde gibt), so ist sie doch für Gott ebenso wenig dasselbige, als irgend sonst etwas, was wir uns nur durch Verneinung vorstellen, für ihn dasselbige ist, wie für uns, da es für Gott überhaupt kein mittelbares Erkennen gibt. An und für sich ist die Sünde für Gott nicht, sie ist nur in Beziehung auf die Erlösung, sofern auch diese

nicht könnte von Gott geordnet seyn, wenn nicht zuglei die Sünde von Gott geordnet wäre (Chr. Gl. Th. 2. 2. S. 497.), sie ist also nur, sofern sie in der Erlösun zugleich aufgehoben ist, und der ganze Gegensaz zwische Sünde und Erlösung ist für Gott nicht. Sind nun nac dieser Ansicht die göttlichen Eigenschaften nichts ander als die verschiedenen Beziehungen des absoluten Abhängig keitsgefühls auf eine absolute Causalität, sofern das Ab hängige ohne etwas, wovon es abhängig ist, nicht gedach werden kann, ist sogar schon darin nur eine Vermensch lichung zu sehen, daß überhaupt die Eine und ungetheilt göttliche Ursächlichkeit in einem Kreise göttlicher Eigen schaften dargestellt wird (Th. 2. S. 558.), so erhält dies Ansicht ihre Vollendung dadurch, daß auch jeder der Trini tätslehre entsprechende Unterschied des göttlichen Wesens geläugnet wird. Die Voraussezung von einer ewigen Son derung im höchsten Wesen ist keine Aussage über ein from- mes Selbstbewußtseyn. In diesem kann eine solche Aus- sage nie vorkommen, da sich nicht behaupten läßt, daß in dem Eindruk, welchen das Göttliche in Christo machte, aufgegeben gewesen sey, eine solche ewige Sonderung als den Grund desselben zu denken (S. 576.). Das Göttliche in Chri stus ist daher nur auf die absolute göttliche Causalität über haupt zu beziehen, und es stellt sich daher auch in ihm nur eine bestimmte Beziehung des absoluten Abhängigkeits gefühls auf sie dar. Da das Gottesbewußtseyn in de Form des absoluten Abhängigkeitsgefühls nur im Zusam menhang mit einer sinnlichen Bestimmtheit des Selbstbe wußtseyns wirklich werden kann, das Verhältniß aber, in welchem das sinnliche Bewußtseyn zum Gottesbewußtseyn steht, ein auf verschiedene Weise wechselndes seyn kann, so muß auch ein solches Verhältniß des sinnlichen Bewußt- seyns zum Gottesbewußtseyn möglich seyn, bei welchem das leztere als das höhere Selbstbewußtseyn das stets be-

...rliche ist. Wie diese Möglichkeit zur ursprünglichen Vollkommenheit der menschlichen Natur gehört, so ist Christus die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur ebendadurch, daß in ihm das im Selbstbewußtseyn mitgesezte Gottesbewußtseyn ein schlechthin kräftiges war, oder, was nur ein anderer Ausdruk für diese stetige Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns ist, ein eigentliches Seyn Gottes in ihm. Die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, das Gottmenschliche, wie es in Christus sich darstellt, ist daher diejenige Intensität des Gottesbewußtseyns, bei welcher das Bewußtseyn nur als ein Seyn gedacht werden kann, und der Standpunct, von welchem aus dieser Begriff sich bildet, ist, wie in Ansehung der göttlichen Eigenschaften, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, oder das Göttliche in Christus ist nichts besonderes in Gott, sondern die absolute göttliche Causalität selbst, auf welche das absolute Abhängigkeitsgefühl immer zurükführt, sofern sie das ganze Selbstbewußtseyn des Menschen erfüllt und bestimmt, somit auf der einen Seite ein Seyn, auf der andern Seite ein Bewußtseyn, ein Seyn aber nur insofern, sofern das Bewußtseyn ebenso das Seyn zu seiner Voraussezung hat, wie das absolute Abhängigkeitsgefühl die absolute göttliche Causalität. Wollte man sagen, das Göttliche in Christus sey das Absolute auf dem Puncte, auf welchem es in der Form des menschlichen Bewußtseyns zum Selbstbewußtseyn sich aufschließt, so wäre dieß nur die objective Betrachtungsweise, die auf dem Standpuncte des Abhängigkeitsgefühls subjectiv vielmehr so umgewendet werden muß: das Göttliche in Christus ist dasjenige Gottesbewußtseyn, oder Bewußtseyn des Absoluten, das in der Einheit des Selbstbewußtseyns selbst das Seyn Gottes, oder des Absoluten, zu seiner Voraussezung hat.

So streng schließt diese Ansicht alles aus, was einen objectiven Unterschied im Wesen Gottes selbst voraussezte.

nach jene Stufen zu seiner nothwendigen Voraussetzung hat, überhaupt diese ganze, das Christenthum in das Gemeinsame der vergleichenden Religionsgeschichte hineinstellende, Betrachtung ist eine der größten und schönsten Eigenthümlichkeiten der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, die ihr auch jezt noch bleibt, wenn auch gleich die vorsichtige Hand, die in der zweiten Ausgabe über dieses Werk gegangen ist, um jedem Schein zu begegnen, wie wenn hier die Philosophie sich über das Christenthum stellen wollte, in der zweiten Ausgabe alles dasjenige hinweggelassen hat, was in der ersten (§. 5—7.) über die Nothwendigkeit gesagt ist, daß man, um erkennen und scheiden zu können, was das Christenthum mit andern Glaubensarten gemein habe, und wodurch es sich vor ihnen auszeichne, über das Christenthum hinausgehen, und seinen Standpunct über demselben nehmen müsse. Nur dürfte vielleicht, um die Ansicht durchzuführen, daß die verschiedenen Formen der Religion die verschiedenen Momente sind, in welchen das absolute Abhängigkeitsgefühl sich mit sich selbst vermittelt, die Einheit des Gesichtspuncts noch strenger festgehalten werden. Wird die Religion, oder die Frömmigkeit, als das absolute Abhängigkeitsgefühl bestimmt, so muß auch jede einzelne Form der Religion als ein Moment betrachtet werden, in welchem jener allgemeine Begriff sich selbst mehr und mehr zu realisiren sucht. Wie wenig diejenigen Religionsformen hiezu beitragen, die noch nicht einmal die Stufe des Monotheismus erreicht haben, ist von selbst klar. Solange das Selbstbewußtseyn sich noch nicht zum allgemeinen Weltbewußtseyn erweitert hat, können die Aeußerungen des religiösen Lebens die absolute Abhängigkeit nur erst in Beziehung auf ein einzelnes endliches Seyn aussprechen, nicht aber in Beziehung auf die ganze Welt, und es fehlt daher dem absoluten Abhängigkeitsgefühl selbst noch die äussere Ausdehnung, die ihm gegeben werden

muß, wenn das Absolute das absolut bestimmende seyn soll. Der Monotheismus, der Glaube an Einen höchsten Gott, von welchem alles Endliche, die Welt in ihrem ganzen Umfange abhängig ist, bildet zwar in dieser Hinsicht eine wichtige Epoche, es stellen sich aber auf dieser Stufe selbst wieder verschiedene Formen dar, bei welchen sich dieselbe Aufgabe wiederholt. Hat der Monotheismus noch eine polytheistische Form, so ist er nur der Monotheismus der Naturreligion, da die Vielheit der Götter, die er dem Einen Höchsten unterordnet, ihren Grund in der Mannigfaltigkeit hat, in welcher sich das Naturleben darstellt. Das absolute Abhängigkeitsgefühl bezieht sich zwar auf Ein Höchstes, von welchem alles Endliche abhängig gedacht wird, aber das Ungenügende ist, daß dieses abhängige Endliche zunächst nur die Natur ist, und der Unterschied zwischen dem Naturleben und dem ethisch-persönlichen Leben des Menschen, das in jenem noch begriffen ist, noch nicht zum Bewußtseyn gekommen ist. Nicht blos die Natur, auch das vom Naturleben unterschiedene Leben des Menschen ist Gegenstand des absoluten Abhängigkeitsgefühls, wenn wir zum jüdischen Monotheismus fortgehen, wie aber im heidnischen Monotheismus das Vermittelnde die Natur ist, so ist es im jüdischen der Staat, und es bleibt somit auch hier wieder eine Sphäre übrig, die durch das Absolute, von welchem der Mensch sich schlechthin abhängig fühlt, noch nicht bestimmt ist, das innere sittlich-religiöse Leben, und sofern es nun erst das Christenthum ist, das diese Seite zum Bewußtseyn bringt, und im Bewußtseyn der Sünde das innerste Bedürfniß der Einigung des sinnlichen Bewußtseyns mit dem Gottesbewußtseyn aufschließt, ist das absolute Abhängigkeitsgefühl erst im Christenthum, als der absoluten Religion, vollkommen realisirt. Wie demnach nach einer andern Betrachtungsweise der absolute Geist es ist, der sich durch die verschie-

denen Formen der Religion hindurcharbeitet, um sich mit sich selbst zu vermitteln, und zum klaren Begriff seiner selbst zu kommen, so ist es hier das absolute Abhängigkeitsgefühl, das verschiedene Momente durchläuft, um durch die fortgehende Negation dieser vermittelnden Momente das absolut bestimmende zu werden. In demselben Verhältniß erscheinen die verschiedenen Formen und Stufen der Religion zu einander, wenn wir sie nach der Person ihrer Stifter characterisiren. Da jede Religion neben dem Gemeinsamen, das sie mit den übrigen Religionsformen theilt, auch ein Ursprüngliches und Eigenthümliches ist, so kann sie nur mit Einem Male, als Ein Ganzes, ins Bewußtseyn hervortreten. Jede Religion stellt sich daher sogleich in ihrem Stifter in ihrer ganzen Individualität dar. Nur bei der Naturreligion besteht das Characteristische ebendarin, daß sie je mehr in ihr das religiöse Bewußtseyn noch mit dem Naturbewußtseyn zusammenfließt und in ihm aufgeht, auch um so weniger auf einen bestimmten Stifter zurükgeht. Für die jüdische und christliche Religion aber ist nichts characteristischer, als der Character der Urbildlichkeit, durch welchen sich Christus von Moses unterscheidet, oder der relative Standpunct des leztern, und der absolute des erstern, nur darf auch hier der innere Zusammenhang nicht übersehen werden, welcher zwischen der relativen Vorbildlichkeit des Moses und der absoluten Urbildlichkeit Christi stattfindet.

Sünde und Erlösung sind die beiden Momente, durch welche das Abhängigkeitsgefühl sich mit sich selbst vermittelt. Dieser Gegensaz ist aber auf dem Standpunct des christlichen Bewußtseyns nicht der unmittelbar gegebene, sondern selbst wieder vermittelt. Es gibt eine Seite des christlichen Abhängigkeitsgefühls, auf welcher der Gegensaz der Sünde und Erlösung noch nicht, oder wenigstens nicht in seiner Stärke, hervortritt, auf welcher wir

muß, wenn das Absolute das absolut bestimmende seyn soll. Der Monotheismus, der Glaube an Einen höchsten Gott, von welchem alles Endliche, die Welt in ihrem ganzen Umfange abhängig ist, bildet zwar in dieser Hinsicht eine wichtige Epoche, es stellen sich aber auf dieser Stufe selbst wieder verschiedene Formen dar, bei welchen sich dieselbe Aufgabe wiederholt. Hat der Monotheismus noch eine polytheistische Form, so ist er nur der Monotheismus der Naturreligion, da die Vielheit der Götter, die er dem Einen Höchsten unterordnet, ihren Grund in der Mannigfaltigkeit hat, in welcher sich das Naturleben darstellt. Das absolute Abhängigkeitsgefühl bezieht sich zwar auf Ein Höchstes, von welchem alles Endliche abhängig gedacht wird, aber das Ungenügende ist, daß dieses abhängige Endliche zunächst nur die Natur ist, und der Unterschied zwischen dem Naturleben und dem ethisch-persönlichen Leben des Menschen, das in jenem noch begriffen ist, noch nicht zum Bewußtseyn gekommen ist. Nicht blos die Natur, auch das vom Naturleben unterschiedene Leben des Menschen ist Gegenstand des absoluten Abhängigkeitsgefühls, wenn wir zum jüdischen Monotheismus fortgehen, wie aber im heidnischen Monotheismus das Vermittelnde die Natur ist, so ist es im jüdischen der Staat, und es bleibt somit auch hier wieder eine Sphäre übrig, die durch das Absolute, von welchem der Mensch sich schlechthin abhängig fühlt, noch nicht bestimmt ist, das innere sittlich-religiöse Leben, und sofern es nun erst das Christenthum ist, das diese Seite zum Bewußtseyn bringt, und im Bewußtseyn der Sünde das innerste Bedürfniß der Einigung des sinnlichen Bewußtseyns mit dem Gottesbewußtseyn aufschließt, ist das absolute Abhängigkeitsgefühl erst im Christenthum, als der absoluten Religion, vollkommen realisirt. Wie demnach nach einer andern Betrachtungsweise der absolute Geist es ist, der sich durch die verschie-

denen Formen der Religion hindurcharbeitet, um sich mit sich selbst zu vermitteln, und zum klaren Begriff seiner selbst zu kommen, so ist es hier das absolute Abhängigkeitsgefühl, das verschiedene Momente durchläuft, um durch die fortgehende Negation dieser vermittelnden Momente das absolut bestimmende zu werden. In demselben Verhältniß erscheinen die verschiedenen Formen und Stufen der Religion zu einander, wenn wir sie nach der Person ihrer Stifter characterisiren. Da jede Religion neben dem Gemeinsamen, das sie mit den übrigen Religionsformen theilt, auch ein Ursprüngliches und Eigenthümliches ist, so kann sie nur mit Einem Male, als Ein Ganzes, ins Bewußtseyn hervortreten. Jede Religion stellt sich daher sogleich in ihrem Stifter in ihrer ganzen Individualität dar. Nur bei der Naturreligion besteht das Characteristische ebendarin, daß sie je mehr in ihr das religiöse Bewußtseyn noch mit dem Naturbewußtseyn zusammenfließt und in ihm aufgeht, auch um so weniger auf einem bestimmten Stifter zurückgeht. Für die jüdische und christliche Religion aber ist nichts characteristischer, als der Character der Urbildlichkeit, durch welchen sich Christus von Moses unterscheidet, oder der relative Standpunct des leztern, und der absolute des erstern, nur darf auch hier der innere Zusammenhang nicht übersehen werden, welcher zwischen der relativen Vorbildlichkeit des Moses und der absoluten Urbildlichkeit Christi stattfindet.

Sünde und Erlösung sind die beiden Momente, durch welche das Abhängigkeitsgefühl sich mit sich selbst vermittelt. Dieser Gegensaz ist aber auf dem Standpunct des christlichen Bewußtseyns nicht der unmittelbar gegebene, sondern selbst wieder vermittelt. Es gibt eine Seite des christlichen Abhängigkeitsgefühls, auf welcher der Gegensaz der Sünde und Erlösung noch nicht, oder wenigstens nicht in seiner Stärke, hervortritt, auf welcher wir

das Gottesbewußtseyn am leichtesten, ohne uns durch die in der Sünde gesezte Unfähigkeit gehemmt zu fühlen, in uns vollziehen. Es geschieht dieß, wenn wir das Bewußtseyn des allgemeinen Naturzusammenhangs, darin wir uns befinden, in uns erweken, und somit die Gesammtheit alles endlichen Seyns in unser Selbstbewußtseyn aufnehmen, dieses also zum Weltbewußtseyn erweitern. Der Gegensaz von Sünde und Erlösung hat also zu seiner Voraussezung den Gegensaz von Gott und Welt. Deßwegen entwikelt die Schleiermacher'sche Glaubenslehre in ihrem ersten Theile das Abhängigkeitsgefühl in seiner Beziehung auf unser, zum Weltbewußtseyn erweitertes, Selbstbewußtseyn, und geht erst im zweiten Theil auf den eigentlichen Inhalt des christlichen Bewußtseyns über, den Gegensaz der Sünde und Erlösung, oder das durch die Sünde gebundene, und aus seiner Gebundenheit erst wieder zu befreiende Gottesbewußtseyn. Hier kann nun auch erst das Verhältniß dieser Glaubenslehre zum Begriff der Religionsphilosophie, und insofern auch zur alten Gnosis, näher in Betracht kommen.

Die absolute Religion ist das Christenthum nach Schleiermacher, sofern es die Religion der Erlösung, oder Christus der Erlöser ist. Erlöser aber ist Christus dadurch, daß die Gebundenheit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, die bei allen andern Menschen eine befriedigende Richtung auf das Gottesbewußtseyn nicht möglich macht, in ihm schlechthin aufgehoben ist. Ebendeßwegen ist er für alle, die ihm gegenüber nur als erlösungsbedürftig gedacht werden können, mit der erlösenden Kraft ausgestattet. Es ist dieß die ihn von allen andern Menschen wesentlich unterscheidende Urbildlichkeit, oder die durch Irrthumslosigkeit und Sündlosigkeit sich äussernde Stetigkeit des Gottesbewußtseyns. Wenn nun aber Schleiermacher das Christenthum als absolute Religion sogleich näher so bestimmt, es

fahrt, die Wiederkunft zum Gericht, für Thatsachen erklärt, die von den eigentlichen Bestandtheilen der Lehre von seiner Person unterschieden werden müssen, und daher der Möglichkeit offenen Raum geben, den Erlöser sich in allen diesen Beziehungen, als einen, von den gewöhnlichen Menschen nicht verschiedenen, zu denken. Ueberhaupt läßt der Grundsaz, daß für die, die Person des Erlösers betreffenden, Bestimmungen ein doppelter Gesichtspunct gelten müsse, in Bezug auf die darüber vorhandenen neutestamentlichen Zeugnisse, und dann in Bezug auf ihren dogmatischen Werth (Gl. Lehre Th. 2. S. 70.), der Kritik und Auslegungskunst einen so freien Spielraum, daß der Gefahr, es möchten sich auf dem Wege der historischen Kritik Resultate ergeben, die einen, die Würde des Christenthums beeinträchtigenden, Einfluß haben, nur durch die Voraussezung hinlänglich vorgebeugt seyn kann, der Würde des Erlösers bleibe in jedem Falle ihr eigenthümliches, von der Geschichte unabhängiges, Gebiet gesichert. Mag nun auch allerdings eben dieß, daß der Mensch Jesus urbildlich gewesen, oder das Urbild in ihm geschichtlich und wirklich geworden seyn soll, um ein neues Gesammtleben zu stiften, als das Wunderbare der Erscheinung des Erlösers anzuerkennen seyn, es bleiben hier doch immer zwei wesentlich verschiedene Betrachtungsweisen, die nie vollkommen in die Einheit des Bewußtseyns zusammengehen wollen, und der nicht geschichtliche, urbildliche Erlöser, schwebt immer wieder in einer, für die historische Erkenntniß unerreichbaren, Höhe über dem geschichtlichen, auf eine ganz analoge Weise, wie bei den Gnostikern, in ihrer kunstloseren, unwissenschaftlichern Behandlungsweise, das Christus und Jesus verknüpfende Band als ein sehr loses und äusserliches, ja sogar völlig sich auflösendes, erscheint. Ich bin weit entfernt, der Schleiermacher'schen Glaubenslehre zum Vorwurf zu machen, was die Natur der Sache nicht anders mit sich

lern ergab sich auf diesem Wege theils die bekannte Trennung, die sie zwischen Christus und Jesus annahmen, um das der Geschichte zufolge Eine Individuum gleichsam in zwei ganz heterogene Hälften zu zerlegen, theils jenes kritische Verfahren, durch welches sie alle verwerflichen jüdische Elemente aus den neutestamentlichen Urkunden ausscheiden wollten. Die leitende Idee dabei war keine andere, als der Begriff des Erlösers, wie er sich ihnen in keinem Falle blos empirisch, zum Theil aber sogar im Widerspruch mit der Geschichte, gebildet hat. Das Analoge bei Schleiermacher ist das von ihm zwischen dem Urbildlichen und Geschichtlichen in dem Erlöser angenommene Verhältniß. Begünstigt diese Bezeichnungsweise an sich schon weit mehr als die gewöhnliche Formel, nach welcher die göttliche und menschliche Natur zu Einer Person vereinigt sind, die Vorstellung eines doppelten Christus, eines urbildlichen und geschichtlichen, so tragen dazu auch die Bestimmungen bei, welche diesen beiden Begriffen gegeben werden. So streng die Consequenz ist, mit welcher Schleiermacher die Idee der Urbildlichkeit in dem Erlöser festhält und durchführt, um ihn als den Stifter eines Gesammtlebens, in welches alle andern frommen Gemeinschaften bestimmt sind, übergehen, so daß alles ausser denselben vorhandene religiöse Leben ein unvollkommenes ist, über alle andere zu stellen, so sehr zwekt dann auf der andern Seite die ganze Behandlung des Geschichtlichen in dem Erlöser dahin, ihn den übrigen Menschen gleichzustellen. Nicht nur wird zu der reinen Geschichtlichkeit der Person des Erlösers eine volksthümliche Entwiklung gerechnet, die sich selbst auf dem religiösen Gebiet Vorstellungen aneignet, die nur volksthümlichen Werth hatten (wie die über Engel und Dämonen), sondern es werden alle die Person des Erlösers betreffend, Wunder, wie die übernatürliche Erzeugung, die Auferstehung, die Himmel-

wenn auch gleich bei dieser nur der unvollkommene Zustand der menschlichen Natur zur Erscheinung kam, auf unzeitliche Weise eingepflänzt. Dadurch ist die Erscheinung des Erlösers in der Menschheit zugleich als eine nothwendige anerkannt, da sich alle andere Menschen zu dem Erlöser nur wie die untergeordneten Grade zu dem höchsten in sich vollendeten Grade verhalten. Denn sobald man, wie Schleiermacher selbst sagt (Th. 2. S. 34.), die Möglichkeit einer beständigen Fortschreitung in der Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns zugibt, aber daß die Vollkommenheit derselben irgendwo sey, läugnet, kann man auch nicht mehr behaupten, die Schöpfung des Menschen sey oder werde vollendet, weil ja in der beständigen Fortschreitung die Vollkommenheit immer nur als möglich gesezt bliebe, wenn sie zwar im Begriffe gesezt, aber in keinem Einzelnen gegeben wäre. Der Unterschied zwischen dem Erlöser und den übrigen Menschen ist daher, ungeachtet seiner Urbildlichkeit, die ihn absolut über alle andere erhebt, auch wieder nur ein gradueller, indem er sich von ihnen nur dadurch unterscheidet, daß dieselbe Richtung auf das Absolute des Gottesbewußtseyns, die in allen andern als etwas blos Relatives sich darstellt, in ihm zur absoluten Kräftigkeit und Stetigkeit des Gottesbewußtseyns geworden ist. Der höchste Grad ist zwar, als der höchste, von allen andern Graden wesentlich verschieden, aber doch immer selbst auch ein Grad. Man kann dieß als das Verhältniß der specifischen und graduellen Dignität des Erlösers bezeichnen. Vermöge der specifischen Dignität ist der Erlöser einzig in seiner Art, und zwar für immer, vermöge der graduellen aber nur *primus inter pares*. Beide Begriffe aber schließen einander nicht aus, sondern jeder hat seine volle Wahrheit nur in und mit der Voraussezung des andern. Die specifische Dignität sagt, daß die graduelle Verschiedenheit, die immer noch die Möglichkeit, daß ein besserer komme,

:ingt, aber ebendeßwegen, weil dieß in der Natur der
Sache liegt, hätte der unläugbare Antheil, welchen die Re-
gionsphilosophie an dem ganzen innern Organismus die-
:r Glaubenslehre hat, offener anerkannt, und das specu-
ıtive Element von dem historischen in der Darstellung rei-
er getrennt werden sollen. Wir dürfen uns daher nicht
bhalten lassen, dieser Glaubenslehre auf ihrem religions-
hilosophischen Wege auch darin weiter nachzugehen, daß
ir behaupten, nur in demselben Interesse einer, die Spe-
ılation über die blos historische Auffassung stellenden, Re-
gionsphilosophie könne es geschehen seyn, wenn Schleier-
ıacher den Begriff des Uebernatürlichen im Erlöser durch-
us so bestimmt, daß das schlechthin Uebernatürliche, ei-
entlich Wundervolle, ausgeschlossen, und das Uebernatür-
:che immer auch wieder mit dem Natürlichen zusammenbe-
riffen wird. Nur der Religionsphilosophie kommt es zu,
ich gegen das Wunder im eigentlichen Sinne zu erklären,
oeil das Wunder den Zusammenhang zerreißt, in welchem
er Begriff nach dem immanenten Geseze seiner Bewegung
n der Reihe der, durch ihn selbst bestimmten, Momente
ich bewegen muß. So wenig daher die Religionsphiloso-
hie, in Ansehung des Erlösers, durch einen andern Begriff
ich befriedigt sehen kann, als den der Urbildlichkeit, so sehr
oürde sie ihre Aufgabe verkennen, wenn sie den Erlöser
urch die ihm eigenthümliche Urbildlichkeit aus dem Kreise
er menschlichen Entwiklung völlig herausstellen wollte,
nd sich nicht vielmehr bemühte, ihn innerhalb desselben
estzuhalten. Diese Forderung der Religionsphilosophie hat
Schleiermacher in dem bekannten Lehrsaze seiner Glaubens-
:hre, daß die Erscheinung Christi, und die Stiftung eines
euen Gesammtlebens durch ihn, als die nun erst vollendete
Schöpfung der menschlichen Natur zu betrachten sey, auf's
Bestimmteste anerkannt. Das Erscheinen des Erlösers war
aher schon der ersten Schöpfung des Menschengeschlechts,

wenn auch gleich bei dieser nur der unvollkommene Zustand der menschlichen Natur zur Erscheinung kam, auf unzeitliche Weise eingepflanzt. Dadurch ist die Erscheinung des Erlösers in der Menschheit zugleich als eine nothwendige anerkannt, da sich alle andere Menschen zu dem Erlöser nur wie die untergeordneten Grade zu dem höchsten in sich vollendeten Grade verhalten. Denn sobald man, wie Schleiermacher selbst sagt (Th. 2. S. 34.), die Möglichkeit einer beständigen Fortschreitung in der Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns zugibt, aber daß die Vollkommenheit derselben irgendwo sey, läugnet, kann man auch nicht mehr behaupten, die Schöpfung des Menschen sey oder werde vollendet, weil ja in der beständigen Fortschreitung die Vollkommenheit immer nur als möglich gesezt bliebe, wenn sie zwar im Begriffe gesezt, aber in keinem Einzelnen gegeben wäre. Der Unterschied zwischen dem Erlöser und den übrigen Menschen ist daher, ungeachtet seiner Urbildlichkeit, die ihn absolut über alle andere erhebt, auch wieder nur ein gradueller, indem er sich von ihnen nur dadurch unterscheidet, daß dieselbe Richtung auf das Absolute des Gottesbewußtseyns, die in allen andern als etwas blos Relatives sich darstellt, in ihm zur absoluten Kräftigkeit und Stetigkeit des Gottesbewußtseyns geworden ist. Der höchste Grad ist zwar, als der höchste, von allen andern Graden wesentlich verschieden, aber doch immer selbst auch ein Grad. Man kann dieß als das Verhältniß der specifischen und graduellen Dignität des Erlösers bezeichnen. Vermöge der specifischen Dignität ist der Erlöser einzig in seiner Art, nnd zwar für immer, vermöge der graduellen aber nur *primus inter pares*. Beide Begriffe aber schließen einander nicht aus, sondern jeder hat seine volle Wahrheit nur in und mit der Voraussezung des andern. Die specifische Dignität sagt, daß die graduelle Verschiedenheit, die immer noch die Möglichkeit, daß ein besserer komme,

mit einer andern Religion, das Wesen des Erlösers nicht völlig ausdrüke, sondern dieses als ein nothwendig einziges, und einzig bleibendes zu fassen sey, die graduelle Dignität aber, daß troz dieser Einzigkeit der Stifter dennoch unserer Gattung angehöre, und weil in dieser die Frömmigkeit jedem einzelnen wesentlich ist, sie sich alle zu ihm verhalten als verschieden abgestuft in religiöser Beziehung, und ihm die höchste Stufe zuschreibend [20]). Keine andere Ansicht aber, als eben diese, hatte auch schon die alte Gnosis, wenn sie in allen denen, die der Erlöser an sich zieht, ein pneumatisches, dem Erlöser verwandtes, Princip voraussezte, und die Seelen, in welchen dieses Princip zu seiner vollkommenen Reinheit sich entwikelt hat, in dasselbe Verhältniß zum Erlöser kommen ließ, in welchem Braut und Bräutigam zu einander stehen.

Wir kommen jedoch nun erst auf einen Punct, auf welchem sich uns das Verhältniß der Schleiermacher'schen Glaubenslehre zur Religions-Philosophie vollends in seinem wahren Lichte zeigen muß. Ist es wahr, daß die Idee absoluter Irrthumslosigkeit und Unsündlichkeit, oder die Idee der Urbildlichkeit in Beziehung auf die Person des Erlösers, nicht blos auf empirischem Wege zu gewinnen ist, ist es aber ebenso wahr, daß die Idee der Urbildlichkeit, wenn die Schöpfung des Menschen nicht unvollendet bleiben soll, nicht blos im Begriffe gesezt seyn kann, sondern auch in einem Einzelnen gegeben seyn muß, so entsteht die Frage, in welchem Verhältniß stehen nun hier Idee und Realität? Ist die Urbildlichkeit ursprünglich nur in der Idee gegeben, so fehlt ihr die Realität, ist sie aber ursprünglich in der historischen Realität gegeben, so ist sie nur empiri-

20) Vgl. Schweizer Ueber die Dignität des Religionsstifters. Theol. Stud. und Krit. 1834. S. 563. f.

schen Ursprungs, und es fehlt ihr die Bedeutung de
Schleiermacher hat sich über diese Frage da, w
es zuerst erwartet[21]), nicht näher erklärt. Indem
Erlöser die Urbildlichkeit zuschreibt, und der Geschich
folge Jesum von Nazareth als Erlöser betrachtet,
ebendamit vorausgesezt, daß Jesus von Nazareth
urbildlich als geschichtlich sey. Ganz jedoch konn
Frage nicht umgangen werden, und Schleiermach
sie in der Lehre von der Person Christi (Th. 2. S
unter der Form aufgefaßt: ob das Urbildliche in C
nicht auch blos als ein Vorbildliches gedacht werden
Da die Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns in dem Ge
leben selbst immer nur unvollkommen bleibe, so müs
Erlöser allerdings eine vorbildliche Würde zukomme
Urbildlichkeit aber, die eigentlich das Seyn des V
selbst aussage, also die schlechthinige Vollkommenheit,
ihm nicht zukommen, da sie nicht nothwendig se
das immer nur unvollkommene Resultat zu begreifen.
mehr sey dieses die ursprüngliche Hyperbel der Gla
wenn sie Christum in dem Spiegel ihrer eigenen
kommenheit betrachten, und diese seze sich auch imm
dieselbige Weise fort, indem die Glaubigen zu all
ten, was sie als urbildlich in diesem Gebiet auf
vermochten, in Jesum hineinlegten. Dagegen sey
zweierlei zu bemerken, zuerst, daß, je mehr der C
sein persönliches Bewußtseyn dem Gattungsbegriff
ordne, auch eine Hoffnung sich entwikeln müsse, das
schengeschlecht werde noch einmal, wenn auch nur
nen Edelsten und Trefflichsten, über Christum hin

21) Der christl. Gl. Th. 1. S. 74. Einl. §. 11., wo sogl
dem absoluten Vorzug die Rede ist, welchen Christus
löser vor Moses und Muhamed als bloßen Religions
hat.

[illegible], und ihn hinter sich lassen, was offenbar die Grenze [illegible] christlichen Glaubens sey, und zweitens, wenn man [illegible] der einen Seite bedenke, daß die Schöpfung des Men[illegible] nicht unvollendet bleiben könne, und auf der andern [illegible]ite hinzunehme, wie schwierig es seyn müsse, einen Unterschied anzugeben, zwischen einem wahren Urbild, und einem solchen Vorbild, in welchem zugleich die Kraft liege, jede mögliche Steigerung in der Gesammtheit zu bewirken, da ja schon die Productivität nur in dem Begriff des Urbildes liege, und nicht in dem des Vorbildes, so ergebe sich wohl, daß nur die Urbildlichkeit der angemessene Ausdruck sey für die ausschließliche persönliche Würde Christi. Es ist leicht zu sehen, daß das Hauptmoment in dem zuletzt Bemerkten liegt. Reducirt sich die Frage, um die es sich hier handelt, darauf, ob die Productivität, die zum Begriffe des Urbildes gehört, auch Vorbild genannt werden könne, gleichen sich demnach die beiden Begriffe, Urbild und Vorbild, in dem Begriffe der Productivität aus, so kann doch diese Productivität, oder die, jede mögliche Steigerung in der Gesammtheit bewirkende, Kraft nicht blos in die äussere, sinnliche Erscheinung des Erlösers gesezt werden. Denn gerade diese gibt uns ja, wie zugegeben werden muß, noch keineswegs den wahren Begriff der Unsündlichkeit oder Urbildlichkeit, und wenn der ganze Begriff des Erlösers nur an seiner äussern historischen Erscheinung hänge, so dürften auch die Thatsachen der Auferstehung und Himmelfahrt nicht für unwesentliche Bestandtheile der Lehre von der Person des Erlösers erklärt werden, sondern die Wirkung der productiven Kraft des Urbildlichen wäre vielmehr durch den Glauben an die Realität dieser Thatsachen bedingt, wofern nicht mit demselben Rechte dem Glauben an die Realität des irdischen Lebens des Erlösers überhaupt, soweit es Gegenstand empirischer Erkenntniß ist, seine Bedeutung abgesprochen werden soll.

Es handelt sich hier um die Begriffe Seyn und Existenz, und den Unterschied des Endlichen und Absoluten, in Beziehung auf sie. Gehört es zum Begriff Gottes, daß er nur als existirend gedacht werden kann, sein Begriff auch das Seyn in sich schließt, so muß dieß vom Absoluten in jeder Beziehung gelten, und nur aus diesem Grunde kann Schleiermacher selbst das Göttliche in Christus, das ja eben das Urbildliche ist, in Beziehung auf Christus selbst ein Gottesbewußtseyn nennen, das eigentlich ein Seyn Gottes sey. Fällt daher der Begriff des Urbildlichen mit dem Begriff des Absoluten zusammen, so kann die Existenz nicht blos transitorisch mit ihm verbunden seyn, sondern der Begriff schließt auch schon das Seyn in sich. Das Urbildliche hat, unabhängig von der äussern historischen Erscheinung, seine Realität in sich selbst, und es läßt sich daher auch nicht behaupten, daß ohne die geschichtliche Erscheinung des Urbildlichen in der Person eines Individuums die Schöpfung nicht vollendet sey, und immer noch der Gedanke zurükbleibe, die Menschheit werde noch einmal über Christus hinausgehen. Ist im Urbildlichen Begriff und Seyn identisch, so kann nichts zu ihm hinzukommen, und die Schöpfung ist ebendadurch vollendet, daß das Urbildliche nur in einer, das Wesen des Menschen darstellenden, Form zum Bewußtseyn kommen kann. Der urbildliche Mensch, oder der Gottmensch, hat seine objective Realität in seinem Begriff, wird sie aber in die historische Existenz eines bestimmten einzelnen Individuums gesezt, so wird sie ebendadurch subjectiv. Die objective Realität des Urbildlichen fällt daher nur in die Sphäre des Bewußtseyns, oder sie hat nur eine ideelle Bedeutung. Ich habe früher[22]), um den innern Orga-

22) Vgl. Tüb. Zeitschr. für Theol. 1. St. 1828. S. 220. f. und die daselbst angezeigten academischen Schriften. An demsel-

smus der Schleiermacher'schen Glaubenslehre näher ins Auge zu fassen, mich darauf berufen, daß Schleiermacher

---

ben Orte habe ich gegen Schleiermacher auch dieß geltend gemacht, daß dieselben drei Formen, in welchen Schleiermacher den ganzen Inhalt seiner Dogmatik entwikelt, auch schon der Einleitung zu Grunde gelegt seyn sollten, und es würde dann klarer ans Licht gekommen seyn, wo eigentlich in dieser Glaubenslehre die Begriffe der Erlösung und des Erlösers ihren Siz und Ursprung haben. Auch darüber, wie über anderes hat sich Schleiermacher in den Sendschreiben über seine Glaubenslehre auf die bekannte Weise vernehmen lassen. „Wie man ihm doch zumuthen könne," entgegnet er (Theol. Stud. und Krit. II. 3. S. 515.) „eine solche Verwirrung anzurichten, die nothwendig eine Menge anderer Verwirrungen nach sich ziehen müsse? Wie man von der Einleitung fordern wolle, was durchaus nur in der Dogmatik selbst seinen Ort haben könne, wenn man nicht die Kluft zwischen beiden übersehe?" Um nun dieser argen Verwirrung auf immer zu begegnen, wird sogleich das Vorhaben angekündigt, er wolle in der neuen Ausgabe der Glaubenslehre der Erklärung selbst alles das voranschiken, was zur nähern Bestimmung der darin vorkommenden Ausdrüke gehöre, und dabei dann durch die Ueberschriften der kleineren Abschnitte zeigen, wo diejenigen Säze, die der Constituirung des Begriffs der Dogmatik vorangehen müssen, eigentlich ihre Heimath haben. Dann trete von selbst alles, was den Schematismus des Werkes vorbereiten und bestimmen solle, näher an die Erklärung heran und die Einleitung werde sich dann mehr in sich selbst als ein Ganzes abrunden. Ob sie deshalb ihm selbst gerade besser gefallen werde, wisse er selbst noch nicht. Auch ich kann nicht sagen, daß mir deßhalb die zweite Ausgabe mit diesen ihren Ueberschriften: Lehnsäze aus der Ethik, der Religions Philosophie, Apologetik, besser gefällt, als die erste, und ich wünschte sehr, daß die Sendschreiben der Glaubenslehre kein solches Vermächtniß zurückgelassen hätten. Es ist mit Recht auch von andern Kritikern, wie namentlich von Rosenkranz

alle Säze, welche die christliche Glaubenslehre aufzustellen hat, theils als Beschreibungen menschlicher Lebenszustände,

---

(Berl. Jahrb. für wissensch. Kritik 1830. Dec. Nr. 109. S. 866.) ein unwissenschaftliches Verfahren genannt worden, eine Wissenschaft, der in der Frömmigkeit ein eigenes Princip zugestanden wird, durch Lehnsäze aus andern Disciplinen und nicht durch sich selbst einzuleiten. In der That kann es nicht anders bezeichnet werden, und ich sehe nicht, was der Alternative entgegengehalten werden kann: entweder ist die Einleitung etwas völlig überflüssiges, oder etwas wesentlich zur Dogmatik gehörendes. Ist sie überflüssig, so kann sie auch ganz fehlen, und wäre weit besser ganz weggeblieben, gehört sie aber wesentlich zur Dogmatik, so muß auch von der Einleitung gelten, was von der Dogmatik gilt, und es kann daher auch nicht gesagt werden, was Schleiermacher a. a. O. sagt, daß in der ganzen Einleitung kein einziger eigentlich dogmatischer Saz zu finden sey. Säze also, die die Bestimmung des Begriffs der Dogmatik nicht blos einleiten, sondern diese Bestimmung selbst enthalten, sind keine dogmatische Säze? Die Lehre vom Erlöser, dessen Begriff schon in der Einleitung bestimmt wird, ist keine dogmatische Lehre? Was aber die Hauptsache ist, und für sich schon hinreicht, jene zwischen der Einleitung zur Dogmatik und der Dogmatik selbst gezogene Kluft als eine völlig nichtige erscheinen zu lassen, ist die unläugbare Thatsache, daß der ganze Inhalt der Einleitung sich wirklich von selbst unter jene drei Formen der Dogmatik ordnet und vertheilt. Die Entwiklung des Begriffs der Frömmigkeit, oder des Abhängigkeitsgefühls, und die Ableitung der verschiedenen Formen und Stufen der Religion, in welchen es sich darstellt, gehört der ersten Form an. Es ist kein Mißverständniß, wie Schleiermacher selbst zugibt (a. a. O. S. 514), wenn als Aufgabe der Einleitung betrachtet wird, dem Christenthum unter den verschiedenen möglichen Modifikationen des allgemeinen menschlichen frommen Bewußtseyns seine eigenthümliche Stelle zu bestimmen. Dieß kann nicht anders geschehen, als durch die Entwiklung des Begriffs

eils als Begriffe von göttlichen Eigenschaften und Hand-
ungsweisen, theils als Aussagen von Beschaffenheiten der

---

der Frömmigkeit, oder des Abhängigkeitsgefühls. Jede Form der Religion ist eine eigene Modification des Abhängigkeitsgefühls, somit auch die Entwiklung ihres Begriffs die Beschreibung eines menschlichen Zustandes. Auch der Begriff der Erlösung und der von Schleiermacher sogleich damit verbundene Begriff des Erlösers hat demnach hier seine eigentliche Heimath, da es nur der Begriff der Erlösung ist, was das Christenthum von andern Religionen unterscheidet, oder zu einer eigenen Modification des allgemeinen menschlichen frommen Bewußtseyns macht. Wenn nun aber das fromme Selbstbewußtseyn nach §. 6. Gl. lehre 2. Ausg. 1. Bd. S. 35. in seiner Entwiklung nothwendig auch Gemeinschaft oder Kirche wird, so gehört alles, was sich darauf bezieht, offenbar unter diejenige Form, die ihre Säze als Aussagen über Beschaffenheiten der Welt aufstellt, und mit demselben Recht, mit welchem Schleiermacher selbst im zweiten Theil seiner Glaubenslehre die christliche Kirche als die bezüglich auf die Erlösung gesezte Beschaffenheit der Welt betrachtet, kann auch, was in der Einleitung über religiöse Gemeinschaft, oder Kirche überhaupt gesagt wird, unter keinen andern Gesichtspunkt gestellt werden. Jene Modificationen des allgemeinen menschlichen frommen Bewußtseyns werden demnach hier erst als historisch gegebene Religionsformen betrachtet, und es kann daher auch hier erst erst von dem in der Person Jesu von Nazaret erschienenen Erlöser die Rede seyn, während die erste Form den Erlöser nicht historisch, sondern nur allgemein als Form und Modification des religiösen Bewußtseyns nehmen kann. Ebenso klar stellt sich von selbst heraus, was aus der Einleitung zur dritten Form zu rechnen ist. Der Begriff der Offenbarung, wie derselbe theils ein allen Religionen gemeinsamer ist, theils insbesondere dem Christenthum zukommt, kann nicht bestimmt werden, ohne daß die dogmatische Reflexion auf die absolute Causalität Gottes ganz auf dieselbe Weise zurükgeht, wie dieß in der

Welt faßt, dabei aber ausdrüklich erklärt, die Hauptsache sey für uns, daß Säze von den beiden leztern Formen

---

Schleiermacher'schen Glaubenslehre in der die göttlichen Eigenschaften betreffenden dritten Form überhaupt der Fall ist, und wenn, was damit zusammenhängt, auch schon in der Einleitung von dem specifischen Unterschied des Erlösers von dem bloßen Religionsstifter die Rede ist, so liegt schon hierin jenes zum Seyn Gottes gewordene Gottesbewußtseyn, wie es der zweite Theil weiter entwikelt, und als die absolute Causalität Gottes in Beziehung auf den Erlöser darstellt. Würde nun nach diesen drei Hauptformen der Dogmatik auch schon die Einleitung geordnet seyn, so würden auch die heterogenen Elemente des Schleiermacher'schen Begriffs des Erlösers sich von selbst geschieden haben, es würde klar geworden seyn, daß die ganze historische Seite des Erlösers nur der zweiten Form angehört, und daß schon die bloße Analyse des frommen Bewußtseyns, wie sie in der Einleitung nur in Säzen der ersten Form hätte gegeben werden können, den dieser Glaubenslehre eigenthümlichen Begriff des Erlösers gibt, zu welchem durch den historischen Begriff des Erlösers nichts wesentlich hinzukommen kann, „da die beiden andern Formen nur mittelst der ersten in ihrer wahren dogmatischen Bedeutung aufgefaßt werden können." Es wäre nicht möglich gewesen, hier, wo das fromme Selbstbewußtseyn als ein erst zur Gemeinschaft werdendes betrachtet wird, somit auch im frommen Selbstbewußtseyn an sich noch nichts vorausgesezt werden kann, was nur durch die Gemeinschaft oder Kirche gegeben ist, und der zweiten Form angehört, die beiden heterogenen Elemente des Schleiermacher'schen christlichen Bewußtseyns, die Form, in welcher sich das allgemein menschliche fromme Bewußtseyn durch die Analyse des Bewußtseyns selbst zum christlichen modificirt, und das durch das historische Christenthum Gegebene in dem nicht näher bestimmten Begriff des christlichen Bewußtseyns überhaupt so ineinanderfließen zu lassen, wie dieß durch die ganze Schleiermacher'sche Glaubenslehre hindurchgeht. Allein

chts enthalten, was nicht auch schon in Säzen von der sten Form enthalten wäre, daß streng genommen, die

---

eben auf diesen Grund der Genesis ihres Begriffs des Erlösers will uns diese Glaubenslehre nicht hinabsehen lassen. Daher laufen in der Einleitung, die ja noch nicht Dogmatik ist, und daher auch die dogmatischen Formen noch nicht zu sondern hat, die beiden Elemente, auf welche sich diese Formen beziehen, und welche ihrem wahren Namen nach das philosophische und historische sind, noch in trüber Mischung durcheinander, und nachdem einmal das christliche Bewußtseyn auf diese Weise eingeleitet ist, kann man ruhig den Weg der Analyse des religiösen Bewußtseyns einschlagen, die den Rüken dekende Einleitung läßt alles, auch was blos ideeller Natur ist, oder der ersten Form angehört, wie der urbildliche Christus, als auf demselben historischen Grunde des christlichen Bewußtseyns ruhend erscheinen. Man sollte doch denken, von dem historischen Christus könne in der Dogmatik nicht die Rede seyn, ohne daß zuvor von der christlichen Gemeinschaft oder Kirche die Rede war. Ist der historische Christus der Stifter der christlichen Gemeinschaft oder Kirche, so kann es auch kein anderes Wissen von Christus geben, als ein durch die christliche Gemeinschaft vermitteltes. Nun ist aber in dem dogmatischen Theil der Schleiermacher'schen Glaubenslehre von Christus zuerst und nachher erst von der christlichen Kirche die Rede. Mit welchem Rechte nimmt also diese Dogmatik ihren Christus, wenn sie ihn als den urbildlichen darstellt, doch zugleich als den historischen! Sie wird uns auf die Einleitung und das in ihr über die religiöse Gemeinschaft Gesagte zurükweisen, aber ebendeswegen muß auch die Einleitung selbst als ein integrirender Bestandtheil der Dogmatik selbst angesehen werden, und es kann keine andere Methode der Anordnung und Entwiklung für die Einleitung, eine andere für die Dogmatik geben. Es ist daher zwar, wie Schleiermacher es verlangt, die zwischen der Einleitung und der Dogmatik bestehende Kluft nicht zu übersehen, aber diese Kluft ist nur die Zusammenhangslosigkeit der

erste Form hinreiche, um die Analyse der christlichen Frömmigkeit zu vollenden, und daß es am besten wäre, diese Form ausschließend auszubilden, da die andern doch nur mittelst ihrer, in der wahren dogmatischen Bedeutung aufgefaßt werden können, und die andern Formen nur deßwegen aus einem christlichen Lehrgebäude nicht auszuschließen seyen, weil es dadurch seine geschichtliche Haltung, und also seinen kirchlichen Character verlieren würde. Ich bin auch jezt noch der Ueberzeugung, daß uns diese, der Schleiermacher'schen Glaubenslehre eigene, Construction einen tiefern Blik in ihr Inneres werfen läßt. Läßt sich die ganze Glaubenslehre auf Säze zurükführen, die nur menschliche Lebenszustände beschreiben, so wird das religiöse Gefühl als ein, sich rein aus sich selbst entwikelndes, in einer Reihe innerer Gemüthszustände bestehendes, betrachtet. Auch die ganze Lehre von der Person Christi ist daher zulezt nur Beschreibung eines menschlichen Lebenszustandes, nemlich des Zustandes der Erlösung, und der Erlöser ist nichts anders, als die in ihm persönlich gedachte, und in seiner Person fixirte Idee der Erlösung. An die Stelle des historischen Christus tritt der ideelle, der urbildliche, in welchem das, die Erlösung bedingende, vollkommene Gottesbewußtseyn, sich als Seyn darstellt, das menschliche Gottesbewußtseyn ein Seyn Gottes in der menschlichen Natur wird (Gl lehre Th. 2. S. 47.). Diese Ansicht kann ich auch dadurch nicht ausgeschlossen sehen, daß Schleiermacher (Gl. lehre Th. 2. S. 37.) ihr entgegenhält: wenn man der menschlichen Natur vor Christo, und ohne ihn das Vermögen einräumen wollte, ein reines und vollkommenes

---

Methode, was bei dem sonst so kunstvoll gehaltenen, und seinem ganzen Organismus nach so grosartigen Werke mit Recht um so widriger auffällt, gewiß aber nur auf die angegebene Weise sich erklären läßt.

Urbild in sich zu erzeugen (wie die Ansicht voraussetzt, die Schleiermacher Gl. lehre 1. A. 2. Th. S. 184. so bezeichnet: Christus, wie er im Glauben dargestellt wird, sey allerdings urbildlich, allein diese Erscheinung des Sohnes Gottes sey auch überall nur eine geistige in den Seelen der Menschen gewesen, geschichtlich aber in einer äusseren einzelnen Person erscheinen habe der Sohn Gottes nicht gekonnt), so könnte sie wegen des natürlichen Zusammenhangs zwischen Verstand und Willen, nicht in dem Zustand allgemeiner Sündhaftigkeit gewesen seyn. Ich muß mich auch hier wieder auf den Schleiermacher'schen Wunderbegriff berufen, und kann mich daher auch von der Richtigkeit der von Nitzsch (Stud. u. Krit. I. 4. S. 851.) gegen mich gemachten Bemerkung nicht überzeugen, eine solche Erzeugung des Urbilds durch die sündliche Richtung, und in derselben würde nicht die Verbindung des Natürlichen und Uebernatürlichen, sondern das Unnatürliche und Widersprechende seyn. Es wäre dieß nur dann der Fall, wenn das Urbild, wie niemand behaupten wird, durch die sündliche Richtung selbst erzeugt werden sollte, daß aber die sündliche Richtung kein absolutes Hinderniß der Erzeugung des Urbildes ist, bringt der Schleiermacher'sche Wunderbegriff nothwendig mit sich. Ist der Erlöser, sofern er der geschichtliche Mensch Jesus ist, wie Schleiermache sagt (Gl. lehre Th. 2. S. 37.), als eine wunderbare Erscheinung deßwegen anzuerkennen, weil sein eigenthümlicher geistiger Gehalt nicht aus dem Gehalt des menschlichen Lebenskreises, dem er angehörte, erklärt werden kann, sondern nur aus der allgemeinen Quelle des geistigen Lebens, durch einen schöpferischen göttlichen Act, in welchem sich, als einem absolut größten, der Begriff des Menschen als Subjects des Gottesbewußtseyns vollendet, warum sollte dasselbe nicht auch von der Urbildlichkeit Christi gelten, sofern sie als ein Erzeugniß der menschlichen Seele betrachtet wird? Was hier einzuwenden ist, ist viel-

mehr etwas ganz anderes. Gesezt die Urbildlichkeit Christi, oder des Erlösers, werde als ein Erzeugniß der menschlichen Seele im angegebenen Sinn betrachtet, so kann sie sich doch nicht in jeder einzelnen menschlichen Seele, in welcher sie zum Bewußtseyn kommt, als dasselbe Wunder wiederholen, sondern ein Wunder ist sie nur da, wo sie zuerst und ursprünglich hervortrat. Man wird daher immer wieder auf einen historischen Anfangspunct zurükgeführt. Dieß ist es, was Schleiermacher meint, wenn er in dem zweiten Sendschreiben über seine Glaubenslehre (Theol. Stud. u. Kr. II. 3. S. 503.) bemerkt, das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit sey allerdings eine besondere Form des Abhängigkeitsgefühls, deßwegen könne man aber nicht sagen, das Christenthum werde aus diesem Gefühle deducirt, sondern nur dieß könne gesagt werden, vermöge der Lebendigkeit dieses Gefühls entstand das Christenthum, als Christus erschienen war, und in seiner Herrlichkeit und Kraft erkannt wurde. Der innere Christus habe immer den historischen zu seiner Voraussezung (Erstes Sendschr. Theol. Stud. und Krit. II. 2. S. 261.). Wenn daher auch die Beschreibungen menschlicher Gemüthszustände, welche dogmatische Säze der ersten Form bilden, nur aus dem Gebiet der innern Erfahrung hergenommen werden können, so wird doch zugleich diese Erfahrung, als eine durch die religiöse Gemeinschaft, welcher der Einzelne angehört, bestimmte betrachtet. Gehen wir nun aber auf den Anfang dieser Gemeinschaft zurük, und auf den Stifter derselben, welcher in dieser Eigenschaft der Erlöser ist, so können wir immer nicht über die Behauptung hinausgehen, daß der Erlöser, sofern er sich uns als historische Person darstellt, auf dem historischen oder empirischen Wege nicht als das Subject des vollendeten Gottesbewußtseyns, oder in seiner Urbildlichkeit und absoluten Unsündlichkeit erkannt werden kann. Denn welchen empirischen Beweis sollte es

für geben, und welche Beweise dieser Art könnte zu= al eine Glaubenslehre geben, die alle sonst dafür gelten= Beweise, wie Wunder und Weissagungen, in ihrer völli= n Unhaltbarkeit hinstellt? Bleibt aber auf der andern eite nicht minder gewiß, daß die Idee des Erlösers an ine Person geknüpft ist, nur durch ihre Vermittlung zum ewußtseyn kommt, so läßt sich dieser Widerspruch nur ırch die Annahme lösen, daß die Idee der Urbildlichkeit ıre Wahrheit zwar nicht in der historischen Erscheinung, ı die sie für uns zunächst geknüpft ist, sondern nur in sich lbst hat, sofern wir sie, sobald wir uns derselben bewußt eworden, auch als eine an sich wahre anerkennen müs= :n, daß sie uns aber auch nicht anders, als durch die Vermittlung jener historischen Erscheinung zum Bewußt= :yn kommen kann. Idealität und historische Realität be= ingen sich so hier gegenseitig, aber es ist dieß nur derselbe Gegensaz des Idealen und Realen, in welchen wir uns berhaupt mit unserm ganzen Denken und Erkennen hinein= estellt sehen. Die Idee hat ihre Wahrheit in sich selbst, :e ist wahr, nicht sofern sie von aussen gegeben wird, son= ern nur durch die Vernunft, die sie erkennt, sie würde ber in uns nicht zum Bewußtseyn kommen können, ohne ie stete Wechselbeziehung des Idealen und Realen, wie er Begriff Gottes zwar auch das Seyn Gottes in sich chließt, ohne das Weltbewußtseyn aber auch kein Gottes= ewußtseyn wäre. Nur folgt hieraus nicht, daß das Reale, as das Bewußtseyn der Idee vermittelt, und in einer na= ürlichen und nothwendigen Beziehung zu ihr steht, so in er Idee aufgeht, daß beides eine und dieselbe Einheit ist. :nders verhält es sich auch mit dem urbildlichen und histo= schen Christus nicht, und nur hierin liegt der Grund, arum auch in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, fern wir sie als Religionsphilosophie zu nehmen haben, wenig als in der alten Gnosis, der urbildliche und ge=

schichtliche Christus in eine vollkommene und unzertrennliche Einheit zusammengehen wollen[23]).

---

23) Rosenkranz in der umfassenden, besonders die Subjectivität dieses Standpuncts vielseitig und scharfsinnig beleuchtenden Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre (Berl. Jahrb. für wissensch. Kritik 1830. Dec. S. 841. f. 865. f. 1831. Dec. S. 824. f. 924. f.) findet (a. a. O. S. 935. 939.) in der Schleiermacher'schen Christologie eine Hinneigung zum Doketismus, eine von einem doketischen Anstrich gefärbte Auffassung, weil Schleiermacher eben durch jenes wunderbare Seyn Gottes in Christo ihn von allen Menschen specifisch aussondere, und ihn nach Kantischer Weise für sie zum Ideal mache. Hätte er das Dogma von der Einheit beider Naturen in ihrer gegenseitigen Entäußerung besser verstanden, so würde er nicht eine so gequälte Entwicklung für seine Christologie haben ersinnen müssen, worin jeder Impuls der niedern Seelenkräfte in das waltende Gottesbewußtseyn sich verflüchtige, und umgekehrt jedes Moment des Gottesbewußtseyns mit einem Besitzergreifen der sinnlichen Functionen endige, wo die Gleichheit des Gottesbewußtseyns eine starre Regungslosigkeit erzeuge, und die Freiheit vernichte. Denn nach Schleiermacher (s. besonders Gl. lehre II. S. 40. f.) habe Christus in allen Momenten, auch seiner Entwicklungsperiode, frei seyn müssen von allem, wodurch das Entstehen der Sünde in den einzelnen Menschen bedingt sey, weil Zweifel oder Kampf in ihm jenes sich selbst gleiche Bewußtseyn Gottes in ihm aufgehoben, und ihn mit uns in eine Reihe gestellt hätte. Darnach wäre Christus vom Guten und Wahren abhängig gewesen, und nicht, wie die Schrift lehrt, in allem versucht worden, gleichwie wir. Diese Bemerkungen sind unstreitig sehr richtig, und es ist auch leicht zu sehen, wie ein solcher Doketismus auch bei Schleiermacher, wie bei Marcion, mit dem subjectiven Standpunkt beider zusammenhängt. Das Eigene aber ist, daß man der Schleiermacher'schen Christologie nach dem Obigen (s. S. 639.) ebenso gut den Vorwurf einer Hinneigung zum Ebionitismus machen

Die Religionsphilosophie hat in jeder ihrer Formen immer auch die Aufgabe, das Verhältniß des Christenthums

---

kann. Nehmen wir aber noch hinzu, daß das Abhängigkeitsgefühl Wirklichkeit hat nur insofern das Selbstbewußtseyn auch sinnlich bestimmt ist, die Natur also, als das Princip der Sinnlichkeit und Aeusserlichkeit, welche von dem Gottesbewußtseyn negirt wird, der Religion nothwendig ist, weil sie sonst gar nicht zur Realität gelangen könnte, daß aber das Weltbewußtseyn den Menschen immerdar hemmt, ganz in das Gottesbewußtseyn aufzugehen, und mithin die Auflösung des Gegensazes zwischen dem sinnlichen und göttlichen Gefühl, verwirkliche sich dieß, soviel es wolle, nur eine unendliche, oder richtiger, endlose Annäherung verbleibt, was ebensoviel ist, als daß die Auflösung keine wahrhafte, nur eine angestrebte ist, welche den ewigen Anstoß, der bei Seite gebracht werden *soll*, dem ersehnten Gott nicht aus dem Wege zu räumen vermag (s. Rosenkranz a. a. O. S. 840. f.) — so ist es noch weit schwieriger, den Schleiermacher'schen Christus, von welchem alles dieß gleichfalls gelten muß, auf die Einheit seines Begriffs zu bringen. Die Hauptsache ist mir jedoch hier die Frage: auf welchem Wege kommt überhaupt Schleiermacher zu seinem Christus? Ehe wir untersuchen können, ob jenes Seyn Gottes in Christus nicht in eine doketische Ansicht übergehe, müssen wir vor allem fragen: mit welchem Recht wird jenes Seyn Gottes Christus zugeschrieben? Soll der Schleiermacher'sche Christus der historische Christus seyn, so stehen wir auf dem rein empirischen Wege des historischen Glaubens, soll es aber nicht dieser Weg seyn, auf welchen wir uns zu stellen haben, so kann auch nicht mehr behauptet werden, daß der innere oder urbildliche Christus schlechthin den historischen zu seiner Voraussezung habe, und die aus der Dogmatik in die Einleitung, gleich einem über die Grenzen getriebenen Feind, verwiesene Religions-Philosophie dringt mit aller Macht in das Gebiet der Dogmatik ein, um troz aller Protestationen von demselben für sich Besiz zu nehmen, und auf dem Grunde jener Lehn-

zum Judenthum und Heidenthum zu bestimmen. Die Schleiermacher'sche Glaubenslehre löst diese Aufgabe durch die bekannte These (Th. I. S. 84.), das Christenthum stehe zwar in einem besondern Zusammenhang mit dem Judenthum (dadurch, daß Jesus unter dem jüdischen Volk geboren ist), was aber sein geschichtliches Daseyn, und seine Abzwekkung betreffe, so verhalte es sich zu Judenthum und Heidenthum gleich. Wenn schon die Abstammung Christi aus dem Judenthum dadurch sehr aufgewogen werde, daß eines Theils soviel mehr Heiden als Juden zum Christenthum übergingen, theils auch das Christenthum nicht einmal diese Aufnahme unter den Juden würde gefunden haben, wenn sie nicht seit der babylonischen Zerstreuung von jenen fremden Elementen durchdrungen gewesen wären, so zeige sich doch das vollkommen gleiche Verhältniß des Christenthums zu Judenthum und Heidenthum darin, daß von beiden zu demselben übergegangen werden soll, als zu einem andern, somit das Christenthum nicht mehr eine Fortsezung des Judenthums seyn könne, als des Heidenthums. Was im A. T. am bestimmtesten jüdisch sey, habe den wenigsten Werth, und nur solche fromme Erregungen, die mehr allgemeiner Natur sind, und nicht sehr eigenthümlich christlich ausgebildet, können in alttestamentlichen Stellen wiedergegeben gefunden werden, und alles zusammengenommen treffen wir gewiß ebenso nahe und zusammenstimmende Anklänge auch in den Aeusserungen des edlern und reinern Heidenthums an. In demselben Sinne hat sich Schleiermacher besonders in dem zweiten Sendschreiben über seine Glaubenslehre (S. 496. f.) gegen den Glauben an eine besondere Eingebung und Offenbarung Gottes im jüdischen Volk, und gegen die Ansicht ausgesprochen, daß der Glaube

---

säze eine Herrschaft zu errichten, die die Dogmatik ihr als Lehnsträgerin unterwirft.

an die Offenbarung Gottes in Christo von jenem Glauben auf irgend eine Weise abhängig sey. Die Ueberzeugung, daß das lebendige Christenthum in seinem Fortgange gar keines Stützpunctes aus dem Judenthum bedürfe, sey in ihm so alt, als sein religiöses Bewußtseyn überhaupt, und er könne daher das Bestreben, Christum aus den Weissagungen zu beweisen, niemals für ein freudiges Werk erklären. Nur einem Mangel an frischer Zuversicht zu der innern Kraft des Christenthums sey es zuzuschreiben, wenn man auf diese äusseren Beweise einen großen Werth lege, und wir, die wir im Besitz des Vollkommneren sind, sollten uns billig der Anhänglichkeit an das unvollkommene Wesen und die dürftigen Elemente des alten Bundes entschlagen. Ich habe diese Säze absichtlich so viel möglich mit Schleiermacher's eigenen Worten wiedergegeben, da sich in ihnen die Grundstimmung des Gemüths, auf welcher diese Ansicht beruht, sehr deutlich zu erkennen gibt. Da das Schleiermacher'sche Abhängigkeitsgefühl für das Christenthum keinen andern Standpunct zuläßt, als den Standpunct der Subjectivität, so kann nur das unmittelbare christliche Bewußtseyn der Maasstab seyn, nach welchem der Werth aller Erscheinungen des religiösen Lebens bestimmt wird, und es ist daher sehr natürlich, daß sich auch in der geschichtlichen Betrachtung alles in den Einen Gegensaz des dem christlichen Bewußtseyn Entsprechenden, oder ihm Widersprechenden, theilt. Was nicht das volle christliche Bewußtseyn ausdrükt, ist auf diesem Standpunct schon ebendeßwegen nicht christlich. Dazu kommt aber auch, daß je mehr das Positive zum Character der jüdischen Religion gehört, und je mehr sie sich durch ihren Anthropomorphismus und Anthropopathismus von dem freieren und universelleren Monotheismus des Heidenthums unterscheidet, um so weniger eine Theologie mit ihr sich befreunden kann, zu deren Wesen es gehört, alle objective Bestimmungen über

das Wesen Gottes zu vermeiden. Es spricht sich daher mit Einem Worte in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre und in den Bestimmungen, die sie über das Verhältniß des Alttestamentlichen und Neutestamentlichen aufstellt, eine Antipathie gegen das Judenthum aus[24], für welche die Geschichte der Religionsphilosophie keine bemerkenswerthere Parallele aufzuweisen hat, als den auf einer ganz analogen Subjectivität des Standpuncts beruhenden Antinomismus Marcions.

Es ist hier der schiklichste Ort, in dieser Uebersicht über den Gang der neuern Religions-Philosophie auch die Kant'sche Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft kurz zu berühren, da sich leicht zeigen läßt, daß die Schleiermacher'schen Principien ihrer Consequenz nach betrachtet, in ihrer lezten Wurzel in Kant'schen Grund und Boden zurükgehen, und die Vergleichung recht gut dazu dienen kann, das mystische Dunkel Schleiermachers mit Kant'scher Verstandesklarheit aufzuhellen.

Die beiden Principien, die Schleiermacher als das sinnliche Bewußtseyn und das Gottesbewußtseyn unterscheidet,

---

24) Gesteht doch Schleiermacher in seinem ersten Sendschreiben über seine Glaubenslehre S. 282 geradezu, er habe niemals zu seiner Frömmigkeit, weder um sie zu nähren, noch um sie zu verstehen, irgend einer rationalen Theologie bedurft, aber ebenso wenig auch des sinnlich Theokratischen des alten Testamentes, daß sich ihm vielmehr sein eigenes Verständniß immer in der Polemik gegen jene Methode weiter ausgebildet habe. Man vergl. auch Gl. lehre II. S. 378. §. 132. nach welchem die alttestamentlichen Schriften ihre Stelle in unserer Bibel nur theils den Berufungen der neutestamentlichen auf sie, theils dem geschichtlichen Zusammenhang des christlichen Gottesdienstes mit der jüdischen Synagoge verdanken sollen. Dagegen Rosenkranz Berliner Jahrb. 1831. Dec. 118. S. 943. f.

nennt Kant das böse und gute Princip. Da das böse Princip, sofern es als das radicale Böse, als natürlicher Hang, dem Menschen inwohnt, wie auch Kant sich ausdrükt, durch menschliche Kräfte nicht zu vertilgen ist, und es daher als etwas unbegreifliches, die Natur des Menschen übersteigendes erscheinen muß, wie das gute Princip das Uebergewicht über das böse erhalten kann, so sehen wir hier sogleich den ganzen Schleiermacher'schen Supranaturalismus vor uns, nur mit dem Unterschied, daß Kant aus der Nothwendigkeit der sittlichen Umwandlung, und aus der Unvertilgbarkeit der sittlichen Anlage, die sich auch in dem gefallenen Menschen durch das Bewußtseyn des moralischen Sollens ausspricht, unmittelbar auch die Möglichkeit der Umwandlung schließt, während dagegen Schleiermacher alles, was das Gottesbewußtseyn aus seiner Gebundenheit befreit, als etwas mitgetheiltes betrachtet wissen will, und daher auf die Thätigkeit des Erlösers zurükführt. Wie relativ aber der ganze Gegensaz ist, in dessen Sphäre die Schleiermacher'sche Lehre von der Sünde und der Erlösung sich bewegt, die einander gegenüberstehenden Begriffe der eigenen That und Mittheilung, der Kräftigkeit und der Unkräftigkeit des Gottesbewußtseyns, der Fähigkeit und Unfähigkeit in Hinsicht der Einigung des sinnlichen Bewußtseyns mit dem Gottesbewußtseyn, fällt immer wieder in die Augen, von welcher Seite wir auch die Sache betrachten. Was Mittheilung genannt wird, ist nichts anders als die Wirksamkeit der Idee des urbildlichen Menschen, wie sie ihrer objectiven Realität nach in dem religiösen Bewußtseyn des Menschen an sich enthalten ist, und wenn auch diese Idee in dem Bewußtseyn des Einzelnen zunächst nur in dem von Jesus gestifteten Gesammtleben gewekt wird, so ist sie doch ihrer Realität nach nicht blos von diesem empirischen Ursprung abhängig, da das Absolute überhaupt nie blos etwas empirisch Gegebenes seyn kann. Wie also bei Schleier-

macher überhaupt das Uebernatürliche nichts schlechthin übernatürliches ist, so ist auch das durch die Thätigkeit des Erlösers Mitgetheilte nichts schlechthin mitgetheiltes, sondern auch wieder etwas ursprüngliches und natürliches. Einen andern Begriff können wir mit der durch den Erlöser mitgetheilten Fähigkeit auch deßwegen nicht verbinden, weil auch der dem Begriff der Erlösung correspondirende Begriff der Sünde ebensowenig als eine absolute Unfähigkeit gedacht werden kann. Da, wie Schleiermacher ausdrüklich behauptet, von der Sünde, ihrem Begriff nach, das Bewußtseyn der Sünde nicht getrennt werden kann, so ist in dem Moment der Sünde Gott selbst im Selbstbewußtseyn mitgesezt, nur ist das Gottesbewußtseyn nicht vermögend, die andern wirksamen Elemente zu durchdringen, und so den Moment zu bestimmen, es ist also zwar vorhanden, aber als ein unkräftiges. Im Gegensaz gegen diese Unkräftigkeit des Gottesbewußtseyns, oder die Gebundenheit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, worin das Wesen der Sünde besteht, ist die Erlösung die Befreiung desselben, die Leichtigkeit, mit welcher wir den verschiedenen sinnlichen Erregungen des Selbstbewußtseyns das Gottesbewußtseyn einzubilden vermögen (Gl. lehre Th. I. S. 396. f. vergl. S. 385.). Warum soll aber diese Leichtigkeit als eine blos mitgetheilte betrachtet werden, da das Gottesbewußtseyn doch immer vorhanden ist, und sich ebendadurch im Menschen wirksam erweist, daß er sich Gottes bewußt ist? Der Zustand der Sünde unterscheidet sich von dem Zustand der Erlösung dadurch, daß in jenem das sinnliche Bewußtseyn, in diesem das Gottesbewußtseyn das überwiegende und dominirende ist, wie aber mit dem Gottesbewußtseyn immer zugleich auch das sinnliche Bewußtseyn gesezt ist, so ist auch im sinnlichen Bewußtseyn das Gottesbewußtseyn niemals eine völlige Null. Ist aber das Gottesbewußtseyn einmal als thätige Kraft gesezt, so ist völlig undenkbar,

warum es sich nicht auch in dem Grade als ein kräftiges [illegible] erweisen können, daß es die andern wirksamen Elemente durchdringt, und das Uebergewicht über das sinnliche bekommt? Gehört es, wie Schleiermacher sagt (S. 357.), zur ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen, zu denjenigen Zuständen des Selbstbewußtseyns zu gelangen, an welchen sich das Gottesbewußtseyn verwirklichen kann, so ist es in der Natur des Menschen selbst begründet, daß das Gottesbewußtseyn in seiner Kräftigkeit hervortritt, und es ist nur Folge der menschlichen Entwiklung, daß es zuerst von dem sinnlichen Bewußtseyn zurükgedrängt und gebunden ist, und aus dieser Gebundenheit erst befreit werden muß. Aber ebendeßwegen kann man auch nicht behaupten, daß dieses Freiwerden des gebundenen Abhängigkeitsgefühls, oder die Leichtigkeit, mit welcher wir den verschiedenen sinnlichen Erregungen des Selbstbewußtseyns das Gottesbewußtseyn einzubilden vermögen, nur eine mitgetheilte sey, oder nur in den Thatsachen der (durch den historischen Christus vollbrachten) Erlösung ihren Grund habe. Es ist daher wirklich so, wie Schleiermacher (S. 385.) sagt, daß, wenn beides, Hemmung des Triebes auf das Gottesbewußtseyn und beschleunigte Entwiklung desselben, auf gleiche Weise That desselben Einzelnen seyn, mithin entgegengeseztes aus demselben Grunde erklärt werden soll, alsdann beides aufhören müßte, in Beziehung auf den Thäter entgegengesezt zu seyn. Ein solcher Gegensaz kann nicht stattfinden, wenn das sinnliche Bewußtseyn und das Gottesbewußtseyn auf gleiche Weise die Elemente der geistigen Natur des Menschen, oder die Momente seiner geistigen Entwiklung sind, wenn dasselbe Subject zwar, sofern das sinnliche Bewußtseyn in ihm dominirt, ein erlösungsbedürftiges, aber auch wegen der, dem Gottesbewußtseyn an sich nie abzusprechenden, Kräftigkeit ein das Princip der Erlösung in sich selbst tragendes ist. Nicht anders verhält

es sich mit der Idee des Erlösers. Worüber uns Kant nicht im Zweifel läßt, daß der Erlöser als der gottwohlgefällige Mensch, das Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit, nur eine Personification des guten Princips in seinem absoluten Siege über das böse ist, ergibt sich nach der obigen Untersuchung auch als die eigentliche Bedeutung des Schleiermacher'schen urbildlichen Christus. Der urbildliche Christus, der Gottmensch, d. h. der absolut unsündliche und vollkommene Mensch, ist nichts anders, als die persönlich gedachte Idee der Erlösung, die Erlösung selbst aber, sofern sie in einem Individuum realisirt gedacht wird, das Gottesbewußtseyn in seiner absoluten Stetigkeit und Kräftigkeit, wozu das Gottesbewußtseyn der das christliche Gesammtleben bildenden Individuen immer nur in einem annähernden Verhältniß steht. Von selbst ergibt sich hieraus, daß auch über das Verhältniß des Erlösers zu dem Einzelnen, sofern er Gegenstand der erlösenden Thätigkeit ist, keine wesentliche Differenz zwischen Kant und Schleiermacher seyn kann. Nach Kant ist der Einzelne mit dem Erlöser, oder Sohn Gottes, Eins, sofern der Mensch ein der Gesinnung nach neuer Mensch ist, und in seiner Gesinnung als Einheit gesezt, was sich der That nach erst successiv entwikeln kann. Der Sohn Gottes als Erlöser, oder das, was durch seine erlösende Thätigkeit in dem Einzelnen gesezt wird, die Gemeinschaft des Erlösers und des Erlösten, ist nach Kant nichts anders, als die Aufnahme des guten Princips in die Gesinnung. In seiner guten Gesinnung hat der gebesserte Mensch den Erlöser in sich, was vom Erlöser gesagt wird, gilt eigentlich vom neuen Menschen, weßwegen nach Kant das stellvertretende Leiden des Erlösers geradezu das Leiden des neuen Menschen an der Stelle des alten ist. Auf dasselbe kommt auch die Schleiermacher'sche Lehre von der Thätigkeit des Erlösers hinaus, sofern sie die Aufnahme der Glaubigen in die Kräftigkeit

seines Gottesbewußtseyns ist. Der Erlöser erzeugt seine That in uns, seine That wird unsere That, wenn das Gottesbewußtseyn, das als ein mehr oder minder wirksames nicht gedacht werden kann, ohne daß auch eine absolute Wirksamkeit desselben vorausgesezt wird, das Uebergewicht über das sinnliche Bewußtseyn erhält, so daß das Gottesbewußtseyn und das sinnliche Bewußtseyn sich wie Positives und Negatives zu einander verhalten, und jedem Plus des Gottesbewußtseyns ein Minus des sinnlichen Bewußtseyns entspricht. Der ganze Unterschied des Kant'schen und Schleiermacher'schen Standpuncts ist nur der Unterschied des Sittlichen und Religiösen. Was bei Kant das sittliche Bewußtseyn, die den Sieg des guten Princips über das böse bedingende moralische Anlage des Menschen ist, ist bei Schleiermacher das Gottesbewußtseyn, die religiöse Anlage. Der gemeinsame Standpunct aber, von welchem beide ausgehen, ist die im Bewußtseyn unmittelbar gesezte absolute Abhängigkeit, die von Kant auf die absolute Causalität des unbedingt gebietenden Sittengesezes, von Schleiermacher auf die absolute Causalität Gottes zurückgeführt wird, aber der Schleiermacher'sche Begriff Gottes führt ebenso wenig, als das Absolute des Kant'schen Sittengesezes, auf eine von dem Bewußtseyn unabhängige objective Realität, da Schleiermacher alle objective Bestimmungen über das Wesen Gottes völlig ausschließt, und den Begriff Gottes nur dem unbestimmten abstracten Begriff einer absoluten Ursächlichkeit gleichsezt, ohne welche der Abhängigkeit, deren sich der Mensch bewußt ist, der lezte Haltpunct, an welchen sie anzuknüpfen ist, fehlen würde, was nichts anders ist, als der Kant'sche Begriff des Noumenon. Der Begriff Gottes ist ein völlig unlebendiger, eine bloße Abstraction, weßwegen auch das Seyn Gottes in Christus kein wahrhaft lebendiges und persönliches seyn kann, vielmehr ist die Schleiermacher'sche Christus-Idee nur die vollkommene Pa-

rallele zu der Kant'schen Gottes-Idee, und der aus dem absoluten Sittengesez, als der Träger desselben, abgeleitete moralische Gesezgeber fällt ebenso mit der Idee der moralischen Weltordnung zusammen, wie der urbildliche Christus nur der concrete Ausdruk für das absolute Gottesbewußtseyn ist. Nach allem diesem wird die Behauptung nicht zu gewagt seyn, daß die Schleiermacher'sche Glaubenslehre, ihrem Hauptinhalte nach, nichts anders ist, als die vollendete Durchführung des Gegensazes der beiden Principien, welche Kant als das radicale Böse und den gottwohlgefälligen Menschen bezeichnet hat. Der Unterschied liegt nur in der Vertauschung des sittlichen Bewußtseyns mit dem Gottesbewußtseyn, und in dem ebenso kunstvollen als unhaltbaren Band, durch welches der urbildliche Christus mit dem historischen zur Einheit verknüpft werden soll[25]). Der Standpunct Kants und Schleiermachers ist mit Einem Worte derselbe Standpunct der Subjectivität, auf welchem, wie Hegel (Phil. der Rel. Th. I. S. 110. f.) diesen Standpunct characterisirt, „aller objective Inhalt verschwindet, nur das von mir Gesezte gilt, ich allein das Positive, Reale bin. — Auf diesem Standpunct ist das Höchste, nicht von der Wahrheit, nicht von Gott zu wissen, aller objective

25) Wie weit Kant von einer solchen Identificirung entfernt war, zeigen folgende Säze (Rel. innerh. d. Gr. d. Ob. V. Zweites Stük. Erster Absch. Objective Realität der personificirten Idee des guten Princips): Diese Idee hat ihre Realität in practischer Beziehung vollständig in sich selbst. Denn sie liegt in unserer gesezgebenden Vernunft. Wir sollen ihr gemäs seyn, und müssen es daher auch können. — Eben darum muß auch eine Erfahrung möglich seyn, in der das Beispiel von einem solchen Menschen gegeben wird, soweit als man von einer äussern Erfahrung überhaupt Beweisthümer der innern sittlichen erwarten und verlangen kann.

lt hat sich zur reinen formellen Subjectivität verflüch-
es ist auf diesem inhaltslosen Standpunct gar keine
ion möglich, denn ich bin das Affirmative. — Mir
aller Inhalt, alle Thätigkeit, alle Lebendigkeit, ich
nur einen todten, leeren Gott, ein sogenanntes höch-
Wesen, und diese Leerheit, diese Vorstellung bleibt nur
:tiv, bringt es nie zur wahrhaften Objectivität" (Vgl.
14. 118. 124.).
Auch Kant hat nicht unterlassen, die Principien seiner
ions-Philosophie auf das Gebiet der Religions-Ge-
te überzutragen. (Man vergl. Rel. innerh. der bl. V.
es Stük. Zweite Abtheil. Historische Vorstellung der
ihligen Gründung der Herrschaft des guten Princips
Erden). Von seinem Standpunct aus konnte Kant
Judenthum (das Heidenthum kommt ohnedieß gar nicht
etracht) von der absoluten Religion nur durch die wei-
Kluft getrennt sehen. Auch hierin steht ihm also
eiermacher sehr nahe, und der marcionitische Antino-
ıus hat in beiden neue Freunde gefunden. Und doch
:ser Antinomismus, von einem höhern Standpunct aus
chtet, selbst nichts anders, als eine höhere vergeistigte
ı des Judenthums. Ist das Judenthum überhaupt,
später noch gezeigt werden soll, die Religion des Ge-
ızes, so steht auch jede Form der Religions-Philoso-
die einen noch unaufgelösten Gegensaz zurükläßt, im
:meinen noch auf gleichem Boden mit dem Judenthum.
war für Marcion der Gegensaz des Sichtbaren und
chtbaren, des Gesezes und Evangeliums, ein unauflösli-
, weil er das Sichtbare nicht als Moment des Unsicht-
n, die Gerechtigkeit nicht als Moment der Liebe zu be-
en vermochte. Die Kantische Religion ist, ungeachtet
Antipathie gegen das Judenthum, doch selbst nur eine
gion des Gesezes, da sie, wie dieß das Wesen des
zes ist, den Widerspruch des Einzelnen mit dem mora-

lischen Sollen nie aufheben kann, und, solange der Erlöser immer wieder in die unerreichbare Ferne eines Ideals entschwindet, auch das Göttliche und Menschliche nie wahrhaft Eins werden läßt. Nicht anders verhält es sich aber auch mit der Schleiermacher'schen Religionslehre. Das Absolute bleibt immer das absolut Jenseitige, eine abstracte inhaltsleere Idee, und selbst im Selbstbewußtseyn des Erlösers kann das sinnliche Bewußtseyn mit dem Gottesbewußtseyn nie zur concreten Einheit sich ausgleichen.

4. Die Hegel'sche Religions-Philosophie.

Dem Schleiermacher'schen Standpunct der Subjectivität gegenüber, stellt sich die Hegel'sche Religions-Philosophie, auf welche uns der Gang unserer Untersuchung hier noch führt, auf den Standpunct der Objectivität. So groß, in dieser Allgemeinheit betrachtet, der Gegensaz dieser beiden Standpuncte ist, in so naher gegenseitiger Berührung stehen demungeachtet die beiden Systeme der Religions-Philosophie, die sich von diesen beiden entgegengesezten Standpuncten aus einander gegenübergestellt haben, und unstreitig hat nichts anderes, als eben dieß, diese gleichzeitige Darstellung der Religions-Philosophie in diesen beiden Formen, von welchen jede mit der andern im engsten Zusammenhang steht, so sehr dazu beigetragen, der Religions-Philosophie die höhere selbstständige Bedeutung zu geben, die ihr nun nicht mehr abgesprochen werden kann. Enthält der Schleiermacher'sche Standpunct der Subjectivität, dieser Standpunct eines absoluten Abhängigkeitsgefühls, ohne ein Absolutes mit einem objectiven Inhalt, von selbst die Nöthigung in sich, in den Hegel'schen Standpunct der Objectivität überzugehen, so muß dagegen auch wieder zugegeben werden, daß dieser Uebergang von keinem Puncte aus auf eine nähere und unmittelbarere Weise ge-

schehen kann, als vom Standpuncte der Schleiermacher'schen Glaubenslehre aus. Stellen wir uns aber auf den einen oder andern dieser beiden Standpuncte, welchem gegenüber jeder andere mögliche Standpunct als ein mehr oder minder untergeordneter, und darum auch unwissenschaftlicher erscheint, so ist es immer wieder der Standpunct der Religions-Philosophie, auf welchen wir uns stellen müssen, wenn überhaupt der dem Christenthum unläugbar zukommende Begriff der absoluten Religion einer wissenschaftlichen Rechtfertigung fähig seyn soll. Diese höhere Bedeutung hat die Religions-Philosophie sowohl durch Schleiermacher als durch Hegel erhalten, nur drükt sich die Differenz beider auch schon darin auf eine bemerkenswerthe Weise aus, daß, während Schleiermacher von seiner Glaubenslehre nichts angelegentlicher zu entfernen sucht, als die Voraussezung, daß die Philosophie irgend etwas mit dem Glauben zu schaffen habe, Hegel dagegen auf nichts bestimmter dringt, als auf die Anerkennung, daß es die Aufgabe der Philosophie sey, die Religion zum wahren Begriff ihrer selbst zu bringen, und den Glauben zum Wissen zu erheben, da Philosophie und Religion in Eins zusammenfallen, und der Gegenstand der Religion, wie der Philosophie, die ewige Wahrheit in ihrer Objectivität selbst sey, das Absolute, Gott. Es gehört zum Eigenthümlichen der Hegel'schen Philosophie, daß sie die Religions-Philosophie als einen integrirenden Theil der ganzen Philosophie betrachtet. Indem sie die Theile der Philosophie als die Glieder einer Kette, eines Kreises, in ihrem Zusammenhang entwikelt, und in ihrer Nothwendigkeit darstellt, ergibt sich ihr aus diesem Zusammenhang auch die Nothwendigkeit der Religion, und sie wird daher erst in der Religions-Philosophie zum geschlossenen, in sich vollendeten System. Wie aber hierin ihre größte Eigenthümlichkeit besteht, so tritt sie zugleich ebendadurch, durch diese Stellung und Bedeu-

tung, die sie der Religions=Philosophie gibt, in ein sehr nahes Verhältniß zur alten Gnosis, in ein weit näheres, als man bei dem großen Abstand der Zeiten, und der großen Verschiedenheit des Weges, auf welchem sie zu ihrem eigenthümlichen Standpunct gelangte, vermuthen sollte. Es ist dieß hauptsächlich der Gesichtspunct, von welchem aus wir hier noch die Hegel'sche Religions=Philosophie in in den Kreis unserer Untersuchung ziehen, die dadurch von selbst sich wieder zu dem Anfang zurükwendet, von welchem sie ausgegangen ist.

Gehen wir auf den Schleiermacher'schen Standpunct zurük, um von diesem aus auf den Hegel'schen 26) überzu-

26) Diese Seite der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, die in ihr selbst liegende Nöthigung, aus ihrer Subjectivität zur Objectivität überzugehen, hat besonders auch schon Braniß in dem scharfsinnigen kritischen Versuch über Schleiermachers Glaubenslehre Berl. 1824. in Untersuchung gezogen. Man vgl. z. B. S. 138. „Wir fragen, warum doch Schleiermacher, der es ja dem sinnlichen Gefühl zuläßt, in dem Selbstbewußtseyn einen eigenthümlichen objectiven Inhalt zu sezen, dem frommen oder Abhängigkeitsgefühl einen solchen Inhalt schlechterdings abspricht? Wenn hierauf erwidert wird, daß in dem Abhängigkeitsgefühl an sich darum kein objectiver Inhalt seyn könne, weil eben Gott darin wirkend ist, Gott aber kein Object seyn könne, weil dieses immer ein endliches wäre, worauf das Ich Rükwirkung ausüben könnte, wodurch dann die absolute Abhängigkeit aufgehoben würde: so können wir diese Antwort nicht gelten lassen, weil der Begriff des Objects zwar Bestimmtheit, aber nicht wesentliche Endlichkeit einschließt, und andererseits auch ein wesentlich Unendliches nur die Bestimmung von aussen, nicht aber schlechthin alle Bestimmtheit ausschließt; diejenige Bestimmtheit, die auf Selbstbestimmung beruht, kann ihm immer zukommen, ohne daß dadurch seine wesentliche Unendlichkeit im mindesten aufgehoben würde. Gott kann daher gar wohl,

hen, so sehen wir uns in diesen Uebergang von dem einen Standpunct auf den andern unmittelbar hineingestellt in folgender Stelle der Hegel'schen Religions-Philosophie: „Es muß," sagt Hegel Phil. der Rel. Th. I. S. 116. f. nach der zuvor gegebenen Characteristik des Standpuncts der Subjectivität, „ein Uebergang aufgezeigt werden, wo das Ich in dieser Einzelnheit Verzicht auf sich thut. Es muß ein Objectives von mir anerkannt seyn, welches in der That für mich als Wahres gilt, welches anerkannt ist als das Affirmative, für mich gesezt, in welchem ich als dieses Ich negirt bin, worin aber meine Freiheit zugleich erhalten ist. Dazu gehört, daß ich als Allgemeines bestimmt werde, mich erhalte, mir nur gelte als Allgemeines. Dieß ist nun nichts anders, als der Standpunct der denkenden Vernunft, und die Religion selbst ist dieß Thun, diese Thätigkeit der denkenden Vernunft, sich als Einzelner als das Allgemeine zu sezen, und sich als Einzelner aufhebend sein wahrhaftes Selbst als das Allgemeine zu finden. Der allgemeine Gegenstand hat jezt den Inhalt in sich, ist in sich bewegende Substanz, nicht leer, sondern absolute Erfüllung, alle Besonderheit gehört ihm an, und so schaue ich mich an als endlich, daß ich bin ein Moment in diesem Leben, als das, welches sein besonderes Seyn, sein Bestehen nur hat in dieser Substanz. Das Endliche ist wesentliches Moment des Unendlichen in der Natur Gottes, und so kann man sagen, Gott ist es selbst, der sich verendlicht, Bestimmungen in sich sezt. Gott bestimmt sich, indem er sich denkt, sezt sich ein Anderes gegenüber. Nur

vermöge Selbstbestimmung, der Seele auf objective Weise gegenwärtig seyn, ohne daß der Character absoluter Unendlichkeit dadurch aufgegeben wäre, und das hiedurch entstehende Gefühl absoluter Abhängigkeit im Geringsten getrübt würde.

[redacted]

Gott ist, aber nur durch Vermittlung seiner mit sich, i
will das Endliche, er sezt es sich als ein Anderes, und wi
dadurch selbst zu einem Andern seiner, zu einem Endliche
denn er hat ein Andres sich gegenüber. Dieß Anderssey
aber ist der Widerspruch seiner mit sich selbst. Es ist
das Endliche gegen Endliches, das Wahrhafte aber i
daß diese Endlichkeit nur eine Erscheinung ist, er sich sell
darin hat. Das Schaffen ist die Thätigkeit, darin lie
der Unterschied, und darin das Moment des Endliche
doch dieß Bestehen des Endlichen muß sich auch wieder au
heben. Denn es ist Gottes, denn es ist sein Anderes, un
ist dennoch in der Bestimmung des Andern Gottes. Es i
das Andere und nicht Anderes, es löst sich selbst auf, e
ist nicht es selbst, sondern ein Anderes, und richtet sich z
Grunde. Dadurch aber ist das Andersseyn ganz in Go
verschwunden, und Gott erscheint darin sich selbst, wodur
er sich als Resultat seiner durch sich selbst erhält. Gott i
die Bewegung in sich selbst, und nur dadurch allein lebe
diger Gott, er ist die Bewegung zum Endlichen, und da
durch als Aufhebung desselben zu sich selbst; im Ich, al
dem sich als endlich aufhebenden, kehrt Gott zu sich z
rük, und ist nur Gott als diese Rükkehr. Ohne Welt i
Gott nicht Gott." Wir haben hier nicht blos den Stand
punct des Systems im Allgemeinen, sondern sogleich auc
schon die wesentlichen Momente vor uns, um welche er sic
bewegt. Bestimmter aber und unmittelbarer kann die ganz
Differenz des Schleiermacher'schen und Hegel'schen Stand
puncts nicht ausgesprochen werden, als in dem Einen fü
sich schon das ganze System in sich enthaltenden Saz, da
die Religion, wie Hegel ihr Wesen bestimmt, statt ihre
ganzen Inhalt mit Schleiermacher in das Gefühl des Sub
jects zu sezen, das Selbstbewußtseyn Gottes oder des ab
soluten Geistes sey, oder die Idee des Geistes, der sich z
sich selbst verhält, die Beziehung des Geistes auf den ab

ehen, so sehen wir uns in diesen Uebergang von dem ei-
en Standpunct auf den andern unmittelbar hineingestellt
t folgender Stelle der Hegel'schen Religions-Philosophie:
„Es muß," sagt Hegel Phil. der Rel. Th. I. S. 116. f.
ach der zuvor gegebenen Characteristik des Standpuncts
er Subjectivität, „ein Uebergang aufgezeigt werden, wo
as Ich in dieser Einzelnheit Verzicht auf sich thut. Es
uß ein Objectives von mir anerkannt seyn, welches in
er That für mich als Wahres gilt, welches anerkannt ist
ls das Affirmative, für mich gesezt, in welchem ich als
ieses Ich negirt bin, worin aber meine Freiheit zugleich
rhalten ist. Dazu gehört, daß ich als Allgemeines be-
timmt werde, mich erhalte, mir nur gelte als Allgemei-
es. Dieß ist nun nichts anders, als der Standpunct der
enkenden Vernunft, und die Religion selbst ist dieß Thun,
iese Thätigkeit der denkenden Vernunft, sich als Einzelner
ls das Allgemeine zu sezen, und sich als Einzelner aufhe-
end sein wahrhaftes Selbst als das Allgemeine zu finden.
Der allgemeine Gegenstand hat jezt den Inhalt in sich,
st in sich bewegende Substanz, nicht leer, sondern absolute
Erfüllung, alle Besonderheit gehört ihm an, und so schaue
ch mich an als endlich, daß ich bin ein Moment in diesem
Leben, als das, welches sein besonderes Seyn, sein Be-
tehen nur hat in dieser Substanz. Das Endliche ist we-
entliches Moment des Unendlichen in der Natur Gottes,
und so kann man sagen, Gott ist es selbst, der sich ver-
ndlicht, Bestimmungen in sich sezt. Gott bestimmt sich,
ndem er sich denkt, sezt sich ein Anderes gegenüber. Nur

---

vermöge Selbstbestimmung, der Seele auf objective Weise gegenwärtig seyn, ohne daß der Character absoluter Unendlichkeit dadurch aufgegeben wäre, und das hiedurch entstehende Gefühl absoluter Abhängigkeit im Geringsten getrübt würde.

absolute Geist das wahrhafte Bewußtseyn von seinem Wesen hat (Phil. der Rel. Th. I. S. 61.). Die Natur und der endliche Geist sind somit nur die Verleiblichungen der Idee, bestimmte Gestaltungen, besondere Weisen der Erscheinung der Idee, in denen die Idee noch nicht durchgedrungen ist zu sich selbst, um als absoluter Geist zu seyn (a. a. O S. 18.). Ueber der Natur und dem endlichen Geist aber, als den Verleiblichungen der Idee, steht das Reich des reinen Gedankens, die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist, und die Logik, als das System der reinen Vernunft, als das Reich der reinen Gedanken des sein Wesen, die reinen Wesenheiten selbst, wie sie an sich sind, denkenden Geistes, hat zu ihrem Inhalt die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist (Wissensch. der Logik Th. I. S. 35.). Die Philosophie ist daher erstlich die logische Idee, die Idee, wie sie im Gedanken ist, wie ihr Inhalt selbst die Gedankenbestimmungen sind, ferner zeigt sie das Absolute in seiner Thätigkeit, in seinen Hervorbringungen, und dieß ist der Weg des Absoluten, für sich selbst zu werden, zum Geist, und Gott ist so das Resultat der Philosophie, von welchem erkannt wird, daß es nicht blos das Resultat ist, sondern ewig sich hervorbringt, das Vorhergehende ist. Die Einseitigkeit des Resultates wird im Resultat selbst aufgehoben. Was Resultat ist, ist auch wieder nicht Resultat, nicht durch anderes vermittelt, sondern vielmehr die Grundlage (Phil. der Rel. Th. I. S. 18. 61.). Das Eine also, was auf gleiche Weise Voraussezung und Resultat ist, ist der sich mit sich selbst vermittelnde absolute Geist, und der Inhalt der Religion ist daher das Selbstbewußtseyn Gottes. Gott weiß sich in einem von ihm verschiedenen Bewußtseyn, das an sich das Bewußtseyn Gottes ist, aber auch für sich, indem es seine Identität mit Gott weiß,

:uten Geist, das Wissen des göttlichen Geistes von sich. ermittelt aber ist dieses Wissen des Geistes von sich durch n endlichen Geist, oder durch das Bewußtseyn, das als lches das endliche Bewußtseyn ist. Die Religion hat so= it das endliche Bewußtseyn an ihr, aber als endliches auf= hoben, denn das andere, wovon der absolute Geist weiß, : er selbst, und er ist so erst der absolute Geist, daß er sich eiß. Er muß also, um durch das Bewußtseyn, oder :n endlichen Geist, vermittelt zu werden, sich verendlichen, .n durch diese Verendlichung Wissen seiner selbst zu wer= :n (Phil. der Rel. Th. I. S. 129). Ehe aber der Geist ch zu der Religion erhebt, in welcher er durch das Wissen iner selbst zu sich zurükkehrt, hat er bereits ein unendlich nges Gebiet durchlaufen. Gehen wir vom Sinnlichen us, vom natürlichen Bewußtseyn, das die Natur zu sei= em Object hat, so ergibt sich als die Wahrheit der Na= ır der Geist, die Natur geht in ihren Grund zurük, welcher er Geist überhaupt ist. Die Natur ist ein vernünftiges ;ystem, sie hat das Gesez der Lebendigkeit der Dinge in ch, aber nur in ihrem Innern, sie weiß nichts von dem ieseze, das Wahre, der Geist, ist so in einer ihm nicht ge= ıäßen Existenz, der Geist, die wahrhafte Existenz dessen, ıas an sich ist, geht erst aus der Natur hervor, und zeigt, aß er die Wahrheit, die Grundlage, das Höchste in der latur sey. Im Verhältniß zur Natur aber, als zu einem usserlichen, als endliches Bewußtseyn der Natur, als ei= em andern gegenüber, ist der Geist zunächst der endliche Geist. Als endlicher Geist ist er im Widerspruch mit sich elbst begriffen, es widerspricht seiner Natur, im Aeusser= ichen zu seyn, daher geht der endliche Geist, um sich vom Nichtigen zu befreien, und sich zu sich selbst zu erheben, in seinen Grund zurük, zu sich in seine Wahrhaftigkeit, und diese Erhebung ist erst das Hervorgehen der Religion, in welcher der Geist von sich weiß, und als der freie, der

sofern er in seiner ewigen Idee an und für sich, im Elemente des Gedankens betrachtet, so zu sagen, vor oder ausser Erschaffung der Welt ist, in seiner Ewigkeit, als die abstracte Idee, daß Gott zwar ewig sich unterscheidet, was aber sich so von sich unterscheidet, noch nicht die Gestalt eines Andersseyns hat, sondern das Unterschiedene nur das ist, von dem es geschieden worden ist. Der Geist ist nur als sich offenbarend, sich unterscheidend für den Geist, für den er ist, die ewige Idee, der denkende Geist, Geist im Elemente seiner Freiheit, Gott, nur sofern er sich offenbart, weil er Geist ist, aber noch nicht das Erscheinen ist, rein nur als Denken für den Geist. Es ist dieß das theoretische Bewußtseyn, worin das denkende Subject sich ganz ruhig verhält, noch nicht in den Proceß gesezt ist, sondern in ganz unbewegter Stille des denkenden Geistes sich verhält (die gnostische σιγή), da ist Gott gedacht für ihn, und dieser ist so in dem einfachen Schlusse, daß er sich durch seinen Unterschied, der aber hier nur noch in der reinen Idealität ist, und nicht zur Aeusserlichkeit kommt, mit sich selbst zusammenschließt, unmittelbar bei sich selbst ist (der gnostische Horos), im Element des Gedankens (die gnostische ἔννοια). Gott ist Geist, keine Dunkelheit, keine Färbung oder Mischung tritt in dieß reine Licht (das gnostische Licht des Vaters, das *lumen paternum* Ir. II. 8, 2.), die Identität mit sich. Er ist zwar Proceß, Bewegung, Leben, d. h. sich zu unterscheiden, bestimmen, aber die erste Unterscheidung ist, daß er ist als diese allgemeine Idee selbst, und in diesem Urtheil ist das Andere, das dem Allgemeinen Gegenüberstehende, als das von ihm Unterschiedene, seine ganze Idee an und für sich, so daß diese zwei Bestimmungen auch für einander dasselbe, diese Identität, das Eine, sind. Daß es so ist, ist der Geist selbst, oder nach der Weise der Empfindung ausgedrükt, die ewige Liebe. Denn die Liebe ist ein Unterscheiden zweier, die doch für einander

hlechthin nicht unterschieden sind (der gnostische Begriff er Syzygien). Das Bewußtseyn, Gefühl dieser Iden= tät, ist die Liebe, und Gott ist die Liebe, d. i. dieß Unter= heiden und die Nichtigkeit dieses Unterschieds, ein Spiel ieses Unterscheidens, mit dem es kein Ernst ist, ein Spiel er Liebe mit sich selbst, worin es nicht zur Ernsthaftigkeit es Andersseyns kommt, zur Trennung und Entzweiung, er Unterschied ebenso als aufgehoben gesezt, die einfache wige Idee (Phil. der Rel. Th. II. S. 177 — 204. 206.). ie Vergleichung mit der obigen Darstellung der valentinia= ischen Aeonenlehre gibt von selbst den Beweis der genauen lebereinstimmung, wenn wir das Unwesentliche vom We= entlichen, die zufällige Form von der Idee selbst unterschei= en. Das Gemeinsame ist hauptsächlich, daß auch die Inostiker in ihrem Pleroma, dem Reich der Aeonen welche, obgleich als unterschieden gedacht, doch zugleich, ie Irenäus II. 7, 3. sagt, *unius naturae, quemadmo- um dicunt, ex aequali et simili existunt, et nullam ha- ent differentiam*), zwar auch schon einen Unterschied, ber in diesem Unterschied, als einem unmittelbar aufgeho= enen, die Identität des absoluten Geistes mit sich selbst ezen.

In dieser ersten, dem gnostischen Pleroma, dem Rei= e des Vaters, wie auch Hegel diese Sphäre nennt, ent= rechenden Form, kommt es noch zu keinem wirklichen nterschied. Anders aber verhält es sich mit der zweiten orm, in welcher die absolute ewige Idee Gottes zur Er= haffung der Welt wird, im Elemente des Bewußtseyns nd Vorstellens, oder der Differenz ist. Der Unterschied, er in der ersten reinen Form der Idee, im Elemente des Denkens, nur Schein ist, kommt nun zu seinem Rechte, nd was zuerst nur ideell, und als in der Einheit bleibend, usgesprochen worden ist, ist nun in der Form des Anders= eyns gefaßt, mit dem Andersseyn behaftet. Damit tritt

ein Verhältniß ein. Indem der Geist sich zu einem Andern verhält, so ist er nicht der ewige Geist, sondern der endliche Geist, der unversöhnte, fremde. Das ist überhaupt die Schöpfung der Welt. Das Erschaffen, das Andersseyn, spaltet sich an ihm selbst in diese zwei Seiten, die physische Natur, und den endlichen Geist, für den die Natur ist, als die seyende Aeusserlichkeit, das an Gott Verschiedene, in der Bestimmung der Mannigfaltigkeit, die Sphäre des endlichen Geistes. Dieses so Geschaffene ist so ein Anderes, zunächst ausser Gott, von ihm getrennt: die Idee hat sich dirimirt, ist abgefallen von sich selbst (Phil. der Rel. Th. II. S. 177. 204. f. 232.). Auf dieselbe Weise dirimirt sich in den gnostischen Systemen die ideale Welt, die Lichtwelt, das Pleroma, zur geschaffenen realen endlichen Welt, durch den Abfall der Sophia-Achamoth, die ebendarum als die untere Sophia von ihrer Mutter, der obern Sophia, unterschieden wird, weil es in ihr nun mit jenem Unterschied, welcher in den Aeonen des Pleroma nur ein Spiel ist, ein sich selbst aufhebender Schein, zum vollen Ernste wird. Wir mögen sie nach ihrem Begriff im Ganzen als das ausserhalb des Pleroma befindliche, von ihm abgefallene und getrennte Wesen, oder nach der Reihe ihrer wechselvollen Zustände betrachten, so erscheint sie recht eigentlich als der mit dem Andersseyn behaftete Geist, und dieses Andersseyn spaltet sich auch hier unmittelbar in seine zwei Seiten, die äussere Natur, die in dem valentinianischen System unverkennbar als der zur Aeusserlichkeit objectivirte Geist sich darstellt, und den endlichen Geist, d. h. das Psychische, das seinem wahren Begriff nach der endliche Geist ist. Der Demiurg, das Princip des Psychischen, ist mit den Menschen, welche, soweit sie von ihm geschaffen sind, auch nur psychischer Natur sind, nichts anders, als der endliche Geist, da er von nichts anderem weiß, als von der äussern Natur, in deren Sphäre

er sich bewegt, und welcher er als ihr Beherrscher gegenübersteht. In dem pseudoclementinischen System ist uns dasselbe Moment, das diese zweite Form des Hegel'schen Systems bezeichnet, theils durch das Herausversezen der Materie aus Gott, wodurch die Monas zur Dyas wird, und der Gegensaz, die Kette der Syzygien, sich zu entwikeln beginnt, theils in dem plözlichen Umschlagen der Syzygien, wodurch das Schlechte das Erste wird, gegeben, in dem marcionitischen System aber wird dieser ganze Proceß sosehr als ein jenseits des Bewußtseyns vor sich gehender betrachtet, daß das System selbst keine Kenntniß davon nimmt, sondern den Gegensaz des Sichtbaren und Unsichtbaren schlechthin sezt.

Ist die zweite Form, sofern in ihr der absolute Geist als das Andersseyn erscheint, die sich selbst sezende Negation, so ist die dritte Form die Aufhebung der Negation, die Negation der Negation. Es gehört zum Wesen des Geistes, das Fremde, das Besondere, von ihm getrennt Gesezte, in sich zurükzunehmen, mit sich zu versöhnen, so wie die Idee sich dirimirt hat, abgefallen ist von sich selbst, diesen Abfall zu seiner Wahrheit zurükzubringen, aus der Erscheinung zu sich selbst zurükzukehren. Diese Rükkehr des Geistes in sich geschieht aber nur dadurch, daß der Geist, indem er sich nur dazu verendlicht, um durch diese Verendlichung zum Wissen seiner selbst zu werden, das endliche Bewußtseyn als ein endliches aufzuheben, von sich als dem absoluten Geiste weiß, von seiner Identität mit Gott, als einer durch die Negation der Endlichkeit vermittelten. Wie Gott die Bewegung zum Endlichen ist, so kehrt er im Ich, als dem sich als endlich aufhebenden, zu sich zurük, und ist nur Gott als diese Rükkehr. In den gnostischen Systemen ist derselbe Wendepunct dadurch gegeben, daß der Mensch nicht blos als psychisches, sondern auch als pneumatisches Wesen betrachtet wird. Denn der Unterschied

des Psychischen und Pneumatischen besteht darin, daß das Pneumatische sich seiner Identität mit dem absoluten Geist bewußt ist, und in diesem Bewußtseyn das natürliche endliche Bewußtseyn in sich zu überwinden und aufzuheben strebt. Auch hier kehrt demnach Gott in dem Ich, als dem sich als endlich aufhebenden, zu sich zurük. Was Hegel von dem Verhältniß des endlichen Geistes zur Natur sagt, daß es kein festes sey, der endliche Geist dieses Verhältniß zur Natur aufheben, den Proceß an ihm selbst durchmachen, oder manifestiren müsse, daß er göttlichen Geistes ist (Phil. der Rel. Th. II. S. 232.), gilt in demselben Sinne von der Natur und Bestimmung der Pneumatischen der gnostischen Systeme, und wenn der endliche, im Widerspruch mit sich selbst begriffene, Geist sich nur dadurch vom Nichtigen befreien, und zu sich selbst, zu sich in seiner Wahrhaftigkeit, erheben kann, daß er in seinen Grund zurükgeht, so ist dieses Zurükgehen in den Grund in den gnostischen Systemen klar darin ausgesprochen, daß in demselben Verhältniß, in welchem das Pneumatische, der von der Sophia auf verborgene Weise mitgetheilte Lichtsame, von seiner Gebundenheit sich befreit, und sich zur Selbstständigkeit erhebt, das Psychische als das Unwahre erscheint, das zulezt in seiner Nichtigkeit und Negativität völlig verschwindet, oder seine Wahrheit nur im Pneumatischen hat. Die Erhebung des Geistes zu sich ist das Hervorgehen der Religion, und je mehr die Religion von der Vernunft, dem denkenden Bewußtseyn, in sich aufgenommen wird, desto gewisser ist sich der Geist seiner Versöhnung, seiner Freiheit, seiner Rükkehr zum absoluten Geist. Darum sind auch die Pneumatischen diejenigen, die durch die Gnosis, das religiöse Wissen, der Idee des Absoluten, der absoluten Religion, sich bewußt sind, und die Gemeinde der Auserwählten bilden, die die Sophia ihrem himmlischen Bräutigam zuführt, zur Vereinigung mit dem Pleroma, dem Reich

er sich bewegt, und welcher er als ihr Beherrscher gegenübersteht. In dem pseudoclementinischen System ist uns dasselbe Moment, das diese zweite Form des Hegel'schen Systems bezeichnet, theils durch das Herausversezen der Materie aus Gott, wodurch die Monas zur Dyas wird, und der Gegensaz, die Kette der Syzygien, sich zu entwikeln beginnt, theils in dem plözlichen Umschlagen der Syzygien, wodurch das Schlechte das Erste wird, gegeben, in dem marcionitischen System aber wird dieser ganze Proceß so sehr als ein jenseits des Bewußtseyns vor sich gehender betrachtet, daß das System selbst keine Kenntniß davon nimmt, sondern den Gegensaz des Sichtbaren und Unsichtbaren schlechthin sezt.

Ist die zweite Form, sofern in ihr der absolute Geist als das Andersseyn erscheint, die sich selbst sezende Negation, so ist die dritte Form die Aufhebung der Negation, die Negation der Negation. Es gehört zum Wesen des Geistes, das Fremde, das Besondere, von ihm getrennt Gesezte, in sich zurükzunehmen, mit sich zu versöhnen, so wie die Idee sich dirimirt hat, abgefallen ist von sich selbst, diesen Abfall zu seiner Wahrheit zurükzubringen, aus der Erscheinung zu sich selbst zurükzukehren. Diese Rükkehr des Geistes in sich geschieht aber nur dadurch, daß der Geist, indem er sich nur dazu verendlicht, um durch diese Verendlichung zum Wissen seiner selbst zu werden, das endliche Bewußtseyn als ein endliches aufzuheben, von sich als dem absoluten Geiste weiß, von seiner Identität mit Gott, als einer durch die Negation der Endlichkeit vermittelten. Wie Gott die Bewegung zum Endlichen ist, so kehrt er im Ich, als dem sich als endlich aufhebenden, zu sich zurük, und ist nur Gott als diese Rükkehr. In den gnostischen Systemen ist derselbe Wendepunct dadurch gegeben, daß der Mensch nicht blos als psychisches, sondern auch als pneumatisches Wesen betrachtet wird. Denn der Unterschied

menten als Begriff an sich, als bestimmter Begriff, als der aus der Bestimmtheit zu sich kommende, aus Beschränktheit sich wiederherstellende Begriff selbst e cirt (Phil. der Rel. I. S. 32). Ohne Welt ist daher Gott nicht Gott. Zugleich erhellt aber auch schon hie der große Unterschied zwischen dem rein logisch bestim Begriff des Processes, und der schlechthin gesezten, postulirten, platonisch-gnostischen Idee eines Abfalls Absoluten, wie sie selbst noch in den frühern Darstellun der Schelling'schen Philosophie (man vgl. besonders Ph u. Relig. 1804. S. 34. f.) eine sehr wesentliche und eingreifende Bedeutung hat.

Die Frage, die hier unsere Aufmerksamkeit noch sonders auf sich ziehen muß, welche Stellung und Be tung die Hegel'sche Religions-Philosophie in ihrem S me dem Christenthum gebe? heißt uns in den Inhalt selben noch etwas näher eingehen.

Dieselben Momente, in welchen der absolute Geist mit sich selbst vermittelt, bestimmen auch den Begriff dreieinigen Gottes. Gott ist ebendadurch, daß er als absolute Geist ewig sich selbst unterscheidet, und in di Unterscheidung ewig mit sich Eins ist, wesentlich der d einige, und die objective Realität, die auf diese Weise Idee der Dreieinigkeit in der Hegel'schen Religions-Ph sophie erhält, gehört zum Characteristischen derselben. drei Formen der göttlichen Selbstoffenbarung sind da 1. das Reich des Vaters, d. h. die Idee an und für s Gott in seiner Ewigkeit, vor und ausser der Welt, Element des Gedankens, 2. das Reich des Sohns, wo Gott für die Vorstellung im Elemente des Vorstellens üb haupt ist, das Moment der Besonderung überhaupt. diesem zweiten Standpunct erhält das, was im ersten d Andere Gottes war, ohne diese Bestimmung zu haben, Bestimmung des Andern, und die reine Idealität des D

r Aeonen, mit welchem die ἐκκλησία, als einer der Aeo- n, an sich Eins ist. Sie sind die Subjecte, die im Geiste otteś sind, die Gemeinde, die zunächst zwar in der Welt ist, er auch sich in den Himmel erhebt (Phil. der Rel. Th. II. . 179. 258.)[27]).

Die Verwandtschaft der Hegel'schen Religions-Philo- phie mit der alten Gnosis, wie sie hier klar vor Augen egt, besteht demnach vor allem hauptsächlich darin, daß s hier, wie dort, derselbe Proceß ist, durch welchen der ab- lute Geist sich mit sich selbst vermittelt, der Proceß des ich-unterscheidens, Dirimirens und In-sich-zurükgehens, ı den drei Momenten des an sich, für sich und bei sich eyns, oder den Momenten der substanziellen absoluten inheit, die die Idee in ihrer sich selbst gleichen Affirma- on ist, des Unterscheidens, und des Zurükgehens des Un- rschiedenen zur absoluten Affirmation (Th. I. S. 131.). uch den gnostischen Systemen liegt die Voraussezung zu irunde, daß Gott nur in diesem Proceß ein lebendi- er Gott, der absolute Geist, die denkende Vernunft ist, eil das Leben nicht ohne Bewegung, das Denken nicht hne vermittelnde Thätigkeit ist, oder das wahre Wissen ur der Begriff selbst ist, sofern er sich in den drei Mo-

27) Daß Gott auch nach den Gnostikern nur in dieser Rükkehr zu sich Gott ist, hat Tertullian auf eine bemerkenswerthe Weise unmittelbar ausgesprochen in den Worten (De praescr. haer. c. 7.): *Eaedem materiae apud haereticos et philosophos volutantur, iidem retractatus implicantur, unde malum, et quare? et unde homo et quomodo? et quod proxime Valentinus proposuit: unde Deus? scilicet de enthymesi et ectromate*, d. h. Gott ist nur dadurch Gott, daß er das, was er in der Enthymesis und dem Ektroma (der Achamoth) in seiner Diremtion von sich unterschieden hat, in sich zurüknimmt, durch die Negation der Negation sich mit sich selbst vermittelt.

nicht getrennt werden kann, da der Vater ebendadurch, daß er Vater ist, als Vater zeugt und schafft, in dieses Moment eintritt, so wie auf der andern Seite der Sohn als Sohn ebenso die Einheit des Unterschieds, als der Unterschied selbst ist. Deßwegen drükt sich Hegel über das Verhältniß von Vater, Sohn und Geist auch so aus: der abstracte Gott, der Vater, ist das Allgemeine, die ewige, umfangende, totale Besonderheit, das Andere, der Sohn, ist die unendliche Besonderheit, die Erscheinung, das Dritte, der Geist, ist die Einzelnheit als solche (Phil. der Rel. Th. II. S. 197.). Der Unterschied fällt somit nur zwischen den Vater und Sohn, und indem Vater und Sohn Eins sind, ist das Dritte auch das Erste. Sollen demnach die genannten Formen bestimmter unterschieden werden, so ist dabei unstreitig dieß festzuhalten: Der Unterschied, durch den das göttliche Leben hindurchgeht, welcher in der ersten Form nur als innerlich bestimmt wird, so daß der Proceß so nichts ist, als ein Spiel der Selbsterhaltung, der Vergewisserung seiner selbst (Phil. der Rel. Th. II. S. 499.), wird in der zweiten Form äusserlich, und geht so in seine ganze Weite auseinander. Am bestimmtesten ist dieß in folgender Stelle der Encykl. 3te Ausg. S. 577. ausgesprochen: „Im Momente der Besonderheit des Urtheils ist das concrete ewige Wesen“ (das in dem Momente der Allgemeinheit, der Sphäre des reinen Gedankens, in dieser ewigen Sphäre, nur sich selbst als seinen Sohn erzeugt, und mit diesem Unterschiedenen in ursprünglicher Identität bleibt) „das Vorausgesezte, und seine Bewegung die Erschaffung der Erscheinung, das Zerfallen des ewigen Moments der Vermittlung, des einigen Sohns, in den selbstständigen Gegensaz, einerseits des Himmels und der Erde, der elementarischen und concreten Natur, andererseits des Geistes, als mit ihr in Verhältniß stehend, somit des endlichen Geistes, welcher, als das Extrem der in sich seyenden

Negativität, sich zum Bösen verselbstständigt, solches Extrem durch seine Beziehung auf eine gegenüberstehende Natur und durch seine damit gesezte, eigene Natürlichkeit ist, in dieser als denkend zugleich auf das Ewige gerichtet, aber damit in äusserlicher Beziehung steht." Demungeachtet muß auch in dieser Sphäre, wenn sie mit Recht das Reich des Sohns genannt wird, da der Sohn, wenn auch ein anderer als der Vater, doch als Sohn mit dem Vater Eins ist, der in seiner Selbstständigkeit gesezte Gegensaz als ein aufgehobener betrachtet werden. Denn in dieser Sphäre tritt der Sohn in die Welt, und es ist schon im Sinne des Glaubens gesagt, wenn wir vom Hereintreten des Sohns sprechen (Phil. der Rel. Th. II. S. 183.). Das Göttliche erscheint zwar im Sohne äusserlich, aber es ist doch im Sohne der in der Sphäre des Sohns zur Erscheinung gekommene Unterschied aufgehoben, weil der Unterschied, der Unterschied des Vaters und Sohns, in der ewigen Sphäre der Allgemeinheit an sich aufgehoben, und auf ewige Weise vermittelt ist. Ist schon in Beziehung auf die zweite Sphäre der in ihr gesezte Unterschied auch wieder als ein aufgehobener zu betrachten, so kann sich die dritte Sphäre, das Reich des Geistes, von der zweiten und ersten nur dadurch unterscheiden, daß der Unterschied nicht blos für den Glauben, sondern auch für das Wissen, das denkende Selbstbewußtseyn, aufgehoben ist. Nur in diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn der Geist die Einzelnheit als solche genannt wird. Die Einzelnheit als solche ist der Geist in der Gemeinde, der Gesammtheit der Subjecte, die im Geiste Gottes sind. Auf dieselbe Weise unterscheidet Böhme den heiligen Geist vom Sohn. Jede der drei Formen enthält daher zwar dasselbe, dieselbe Vermittlung, aber die Art und Weise der Vermittlung wird von verschiedenen Standpuncten aus betrachtet. In Hinsicht der alten Gnosis werden wir hier an das Verhältniß der obern und untern Sophia

erinnert. Die obere Sophia ist, obgleich sich in ihr die Differenz schon zeigen will, doch immer zugleich in der Identität mit dem Pleroma. Aber auch die untere Sophia ist, so selbstständig in ihr der Gegensaz wird, doch auch wieder der aufgehobene Gegensaz, sie wird wieder ins Pleroma erhoben, und zwar ist es die mit ihr identische Gesammtheit der Pneumatischen, in welchen der endlich gewordene Geist mit dem Absoluten sich einigt. Eben darin liegt, was im Folgenden als ein Hauptsaz der Hegel'schen Religions-Philosophie sich ergeben wird, daß für den Einzelnen der Gegensaz nur dadurch aufgehoben seyn kann, daß er an sich aufgehoben ist, wie nach der Lehre der Gnostiker alles Untere sein Urbild in dem Obern hat.

In der Sphäre des Sohnes tritt demnach der äusserlich gewordene, zu seiner Erscheinung gekommene, Unterschied in seiner ganzen Weite hervor. Seine äusserste Spize erreicht der nun selbstständige Gegensaz im Menschen. Der endliche Geist, dessen Sphäre die Natur ist, ist der Mensch. Deßwegen ist hier zu bestimmen, was die Natur und Bestimmung des Menschen ist. Die beiden entgegengesezten Bestimmungen, daß der Mensch von Natur gut, und mit sich harmonisch, und daß er von Natur böse ist, gleichen sich auf folgende Weise aus: Der Mensch ist von Natur gut, weil er an sich Geist und Vernünftigkeit ist, mit und nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen. Wie Gott das Gute ist, so ist der Mensch als Geist der Spiegel Gottes, das Gute an sich, und auf diesen Saz allein gründet sich die Möglichkeit seiner Versöhnung. Aber gerade dieß, daß der Mensch nur an sich gut ist, enthält den Mangel, die Einseitigkeit. Der Mensch ist nur auf innerliche Weise gut, seinem Begriffe nach, ebendarum nicht seiner Wirklichkeit nach. Die andere Seite ist, daß der Mensch für sich selbst seyn soll, was er an sich ist. Als Geist muß der Mensch aus der Natürlichkeit und Unmittelbarkeit heraustreten, und

Negativität, sich zum Bösen verselbstständigt, solches Extrem durch seine Beziehung auf eine gegenüberstehende Natur und durch seine damit gesezte, eigene Natürlichkeit ist, in dieser als denkend zugleich auf das Ewige gerichtet, aber damit n äusserlicher Beziehung steht." Demungeachtet muß auch n dieser Sphäre, wenn sie mit Recht das Reich des Sohns genannt wird, da der Sohn, wenn auch ein anderer als der Vater, doch als Sohn mit dem Vater Eins ist, der in einer Selbstständigkeit gesezte Gegensaz als ein aufgehobener betrachtet werden. Denn in dieser Sphäre tritt der Sohn in die Welt, und es ist schon im Sinne des Glaubens gesagt, wenn wir vom Hereintreten des Sohns sprechen (Phil. der Rel. Th. II. S. 185.). Das Göttliche erscheint zwar im Sohne äusserlich, aber es ist doch im Sohne der in der Sphäre des Sohns zur Erscheinung gekommene Unterschied aufgehoben, weil der Unterschied, der Unterschied des Vaters und Sohns, in der ewigen Sphäre der Allgemeinheit an sich aufgehoben, und auf ewige Weise vermittelt ist. Ist schon in Beziehung auf die zweite Sphäre der in ihr gesezte Unterschied auch wieder als ein aufgehobener zu betrachten, so kann sich die dritte Sphäre, das Reich des Geistes, von der zweiten und ersten nur dadurch unterscheiden, daß der Unterschied nicht blos für den Glauben, sondern auch für das Wissen, das denkende Selbstbewußtseyn, aufgehoben ist. Nur in diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn der Geist die Einzelnheit als solche genannt wird. Die Einzelnheit als solche ist der Geist in der Gemeinde, der Gesammtheit der Subjecte, die im Geiste Gottes sind. Auf dieselbe Weise unterscheidet Böhme den heiligen Geist vom Sohn. Jede der drei Formen enthält daher zwar dasselbe, dieselbe Vermittlung, aber die Art und Weise der Vermittlung wird von verschiedenen Standpuncten aus betrachtet. In Hinsicht der alten Gnosis werden wir hier an das Verhältniß der obern und untern Sophia

erinnert. Die obere Sophia ist, obgleich sich in ihr die Differenz schon zeigen will, doch immer zugleich in der Identität mit dem Pleroma. Aber auch die untere Sophia ist, so selbstständig in ihr der Gegensaz wird, doch auch wieder der aufgehobene Gegensaz, sie wird wieder ins Pleroma erhoben, und zwar ist es die mit ihr identische Gesammtheit der Pneumatischen, in welchen der endlich gewordene Geist mit dem Absoluten sich einigt. Eben darin liegt, was im Folgenden als ein Hauptsaz der Hegel'schen Religions-Philosophie sich ergeben wird, daß für den Einzelnen der Gegensaz nur dadurch aufgehoben seyn kann, daß er an sich aufgehoben ist, wie nach der Lehre der Gnostiker alles Untere sein Urbild in dem Obern hat.

In der Sphäre des Sohnes tritt demnach der äusserlich gewordene, zu seiner Erscheinung gekommene, Unterschied in seiner ganzen Weite hervor. Seine äusserste Spize erreicht der nun selbstständige Gegensaz im Menschen. Der endliche Geist, dessen Sphäre die Natur ist, ist der Mensch. Deßwegen ist hier zu bestimmen, was die Natur und Bestimmung des Menschen ist. Die beiden entgegengesezten Bestimmungen, daß der Mensch von Natur gut, und mit sich harmonisch, und daß er von Natur böse ist, gleichen sich auf folgende Weise aus: Der Mensch ist von Natur gut, weil er an sich Geist und Vernünftigkeit ist, mit und nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen. Wie Gott das Gute ist, so ist der Mensch als Geist der Spiegel Gottes, das Gute an sich, und auf diesen Saz allein gründet sich die Möglichkeit seiner Versöhnung. Aber gerade dieß, daß der Mensch nur *an sich* gut ist, enthält den Mangel, die Einseitigkeit. Der Mensch ist nur auf innerliche Weise gut, seinem Begriffe nach, ebendarum nicht seiner Wirklichkeit nach. Die andere Seite ist, daß der Mensch für sich selbst seyn soll, was er an sich ist. Als Geist muß der Mensch aus der Natürlichkeit und Unmittelbarkeit heraustreten, und

n diese Trennung seines Begriffs und seines unmittelbaren Daseyns übergehen. Das ist der Begriff des Geistes, und as, womit unmittelbar die Entzweiung gesezt ist. Weil er Mensch Geist ist, ist er, wenn er nur nach der Natur ist, böse, sein Natürlichseyn ist das Böse. Die absolute Forrung ist, daß der Mensch nicht als Naturwesen beharre; ofern er gut ist, soll er mit seinem Willen gut seyn. Er ıuß es sich daher zum Bewußtseyn bringen, daß er nicht t, wie er seyn soll, sondern an sich böse, und einen dopelten Gegensaz überwältigen, einerseits den Gegensaz vom Bösen, als solchem, daß er selbst es ist, der böse ist, den Gegensaz gegen Gott, und andererseits den Gegensaz gegen ie Welt. Die erste Form des Gegensazes ist der unendlie Schmerz über sich selbst, die Zerknirschung darüber, aß das Subject, als natürliches, unangemessen ist der unndlichen Forderung des Guten, deren Bewußtseyn im Subect ist, eine Entzweiung in der Einheit des Subjects, die ur der unendliche Schmerz seyn kann. Die zweite Form es Gegensazes ist der Widerspruch des Ichs mit der Welt, as Unglük, daß der Mensch nicht befriedigt wird in der Welt, das Leiden der Welt. Diese zwei Momente, in welhen der Gegensaz im Subject, aufs höchste gesteigert ist, nthalten das Bedürfniß der Versöhnung. Das, wodurch s befriedigt wird, ist das Bewußtseyn der Aussöhnung, es Aufhebens, der Nichtigkeit des Gegensazes, daß dieer Gegensaz nicht die Wahrheit ist, sondern die Einheit urch die Negation des Gegensazes. Der Gegensaz muß lso aufgehoben werden, aber nur dieß, daß er an sich aufehoben ist, macht die Bedingung, die Voraussezung, die Möglichkeit aus, daß das Subject ihn auch für sich aufebe. Aus sich kann das Subject dieß nicht hervorbringen, weil sein Sezen nur dann einen Inhalt hat, nicht blos ubjectiv ist, wenn die Voraussezung für sein Sezen die Einheit der Subjectivität und Objectivität, diese göttliche

Einheit, der Geist ist. Das Substanzielle, was dem
zen des Subjects zu Grunde liegt, ist die Voraussetz
daß der Gegensaz an sich nicht vorhanden ist, und daß
ses die Wahrheit ist, sehen wir in der ewigen gött
Idee, daß Gott, als lebendiger Geist, dieß ist, sich vo
zu unterscheiden, ein Anderes zu sezen, und in diesem
dern mit sich identisch zu bleiben, in diesem Andern
Identität seiner mit sich selbst zu haben. Hegel drü
auch so aus: der Gegensaz, das Böse, die Natürli
des menschlichen Seyns und Wollens, die Unmittelb
ist die Unangemessenheit, die der Allgemeinheit Gottes
ewigen Idee, unangemessene Endlichkeit. Diese Un
messenheit liegt in der Geistigkeit, weil der Geist da
Unterscheiden ist, aber ebendeßwegen kann sie nicht
schwinden, wenn sie entschwände, so entschwände da
theil des Geistes, seine Lebendigkeit, er hörte auf,
zu seyn. Die weitere Bestimmung aber ist, daß,
Unangemessenheit ungeachtet, die Identität beider sey
das Andersseyn, die Endlichkeit, die Schwäche, di
brechlichkeit der menschlichen Natur keinen Eintrag th
jener Einheit, die das Substanzielle der Versöhnun
Auch dieß liegt in der göttlichen Idee, denn der So
ein Anderes, als der Vater, dieß Andersseyn ist Ve
denheit, sonst ist es nicht Geist. Aber das Andere ist
hat die ganze Fülle der göttlichen Natur in sich: d
daß dieser Andere der Sohn Gottes, damit Gott ist
die Bestimmung des Andersseyns keinen Eintrag,
auch nicht ihm in der menschlichen Natur. Dieses A
seyn ist das ewig sich Sezende und ewig sich Aufhe
und dieses sich Sezen und Aufheben des Andersseyns
Liebe, der Geist. Das Böse ist abstract bestimmt da
dere, Endliche, Negative, und Gott das Gute, Wah
auf der andern Seite. Aber dieß Andere, Negative
hält in sich selbst auch die Affirmation, und das ma

Bewußtseyn kommen, daß das Princip der Affirmation darin enthalten ist, daß in diesem Princip der Affirmation das Princip der Identität liegt mit der andern Seite, so wie Gott nicht nur als der Wahre die abstracte Identität mit sich ist, sondern das Andere, die Negation, das sich Andersſezen, seine eigene wesentliche Bestimmung, die eigene Bestimmung des Geistes ist. Nur unter der Voraussezung also, daß der Gegensaz an sich aufgehoben ist, kann das Subject als solches in seinem Für-sich-seyn das Aufheben dieses Gegensazes, den Frieden, die Versöhnung erlangen. Wie geschieht aber dieß? Der Geist ist, sofern er sich zu einem andern verhält, der endliche Geist. Mit dem endlichen Geist aber ist zugleich die Natur. Die Natur ist der Schauplaz für den endlichen Geist, in ihr, wie im Geist, ist die Sphäre der Entfremdung, der Unruhe, der Proceß aber ist, diese Entfremdung aufzuheben. Die Aufhebung beginnt damit, daß die Natur für den Menschen eine Offenbarung Gottes ist, eine Welt, worin er Gott erkennt. Das Bewußtseyn des endlichen Geistes von Gott ist durch die Natur vermittelt, der Mensch sieht durch die Natur Gott, die Natur ist nur noch die Umhüllung und unwahre Gestaltung, an ihr erhebt sich der Mensch zu Gott.

Hier ist daher auch der Ort, wo wir in der Hegel'schen Religions-Philosophie die Religions-Geschichte als integrirenden Theil in den Zusammenhang des Systems eingreifen sehen. An der Natur erhebt sich der Mensch zu Gott, oder der endliche Geist zu sich selbst in seiner Wahrhaftigkeit, und diese Erhebung ist das Hervorgehen der Religion. Wie es zum Wesen des Geistes gehört, sich zu unterscheiden, und in diesem sich Unterscheiden mit sich Eins zu seyn, so kann auch der Begriff der Religion sich nur in dem Proceß des sich producirenden Geistes realisiren. Der Begriff theilt sich in seine Momente, die Unterschiede, die Bestimmungen, die er in sich selbst enthält, und durch die

er sich mit sich selbst vermittelt. Die historischen Religionen, in welchen die Religion als endliche existirt, sind nur Momente des Begriffs, und ebendamit entsprechen sie dem Begriff nicht, er ist nicht wirklich in ihnen. Das Höchste, was erreicht wird, ist, daß die Bestimmtheit der Begriff selbst ist, wo also die Schranken aufgehoben, und das religiöse Bewußtseyn nicht vom Begriff unterschieden ist, die Idee, der vollkommen realisirte Begriff, die absolute Religion. Das Endliche ist dann durch die Arbeit des Geistes abgethan, es ist das Nichtige, und diese Nichtigkeit ist dem Bewußtseyn des Geistes, des freien und ebendamit unendlichen Geistes, offenbar geworden [28]). Daher die drei Theile der Hegel'schen Religions-Philosophie: 1. der Begriff der Religion. 2. die bestimmte Religion, 3. die absolute Religion. Die bestimmte Religion theilt sich in zwei Hauptformen, die Naturreligion und die Religion der geistigen

---

28) Es ist die Arbeit des Geistes durch Jahrtausende gewesen, den Begriff der Religion auszuführen: es wird von der Unmittelbarkeit und Natürlichkeit ausgegangen, und diese muß überwunden werden. Phil. der Rel. Th. I. S. 184. In demselben noch allgemeinern Sinne spricht Hegel in der Phänomenologie des Geistes Vorr. S. 24. von der Geduld, die der Weltgeist gehabt hat, die Formen seiner Entwiklung in der langen Ausdehnung der Zeit zu durchgehen, und die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte, in welcher er den ganzen Gehalt seiner, dessen er fähig ist, herausgestaltete, zu übernehmen, weil er durch keine geringere das Bewußtseyn über sich erreichen kann. Hiemit vergleiche man die überraschend ähnliche Stelle der Clementinen Hom. III, 20. nach welcher der Geist Adams oder Christi, d. h. der göttliche Menschengeist, ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος, ἅμα τοῖς ὀνόμασιν μορφὰς ἀλάσσων, τὸν αἰῶνα τρέχει, μέχρις ὅτε ἰδίων χρόνων τυχὼν, διὰ τοὺς καμάτους Θεοῦ ἐλέει χρισθεὶς, εἰς ἀεὶ ἕξει τὴν ἀνάπαυσιν.

Individualität. Die Naturreligion ist die unmittelbare Religion, die Einheit des Geistigen und Natürlichen, so daß die objective Seite, Gott, gesezt, und das Bewußtseyn befangen ist in natürlicher Bestimmtheit, der Geist ist darin noch identisch mit der Natur, und insofern ist sie die Religion der Unfreiheit. Die vielfachen Gestalten der Naturreligion lassen sich im Wesentlichen auf drei reduciren: 1. Die Religion der Zauberei, die als die Religion der zauberischen Macht und die Religion des In-sich-seyns unterschieden wird. 2. Die Religion der Phantasie (die indische Religion). 3. Die Naturreligion im Uebergang auf eine höhere Stufe, und zwar a. die Religion des Guten, oder die Lichtreligion (die persische Religion), und b. die Religion des Räthsels (die ägyptische Religion). Die zweite Hauptform ist die Religion der geistigen Individualität. Auf dieser Stufe fängt das geistige Für-sich-seyn des Subjects an, der Gedanke ist das Herrschende und Bestimmende. Die Natürlichkeit wird nur Naturleben, Leiblichkeit für das Subject, oder ist doch das vom Subject schlechthin Determinirte. Auf dieser Stufe kommen wieder drei Formen vor: 1. Indem das geistige Für-sich-seyn sich heraushebt, ist es die Reflexion in sich, als Negation der natürlichen Einheit, der geistig Eine, in sich gleiche Gott, gegen welchen das Natürliche als ein Unwesentliches gesezt ist, die Religion der Erhabenheit, die jüdische Religion. 2. Das Natürliche und Geistige sind so vereinigt, daß das Geistige das Bestimmende ist, in der Einheit mit dem Leiblichen, seinem Organ, dem Ausdruk, in welchem es sich darstellt; die Religion der göttlichen Erscheinung, der göttlichen Leiblichkeit, Materialität, Natürlichkeit, die Religion der Schönheit, die griechische Religion. 3. Die Religion, worin der Zwek es ist, welchem die allgemeinen Mächte der Natur, oder auch die Götter der schönen Religion dienen, und der einzelne Geist in den Göttern nur

heit, aus dem heiligen Geist. Nach jener Vergleichung ist Christus Mensch, wie Sokrates, die höhere Betrachtung ist aber die, daß in Christus die göttliche Natur geoffenbart worden sey, denn der Glaube ist wesentlich das Bewußtseyn der absoluten Wahrheit dessen, was Gott an und für sich ist, Gott aber ist an und für sich dieser Lebenslauf, die Dreieinigkeit, worin das Allgemeine sich selbst sich gegenüberstellt, und darin identisch mit sich ist. Gott ist in diesem Element der Ewigkeit das Sichzusammenschließen mit sich, dieser Schluß seiner mit sich. Der Glaube nur faßt auf, und hat das Bewußtseyn, daß in Christo diese an und für sich seyende Wahrheit in ihrem Verlauf angeschaut werde, und daß durch ihn erst diese Wahrheit geoffenbart worden sey. Der Tod Christi ist daher der Prüfstein, an welchem der Glaube sich bewährt. Der Tod Christi hat das menschliche Verhältniß Christi aufgehoben, auf die Auffassung dieses Todes kommt es nun an, und der Sinn, welchen er hat, ist, daß Christus der Gottmensch gewesen. Der Tod für sich aber ist der höchste Beweis der absoluten Endlichkeit, die Negation ist selbst in Gott, Gott aber erhält sich in diesem Proceß. Dieser Proceß ist der Tod des Todes, die Negation der Negation, Gott steht wieder auf, er tödtet den Tod, indem er aus ihm hervorgeht, womit die Endlichkeit, Menschlichkeit und Erniedrigung, als ein Fremdes gesezt ist an dem, der schlechthin Gott ist. Es zeigt sich, daß die Endlichkeit von Anderem angenommen ist, von den Menschen, die dem göttlichen Proceß gegenüberstehen, ihre Endlichkeit, die in ihrer äussersten Spize, in ihrem Für-sich-seyn gegen Gott das Böse ist, hat Christus angenommen, um es durch seinen Tod zu tödten. In dem Tode Christi ist daher für das wahrhafte Bewußtseyn des Geistes die Endlichkeit des Menschen getödtet worden. Dieser Tod des Natürlichen hat auf diese Weise allgemeine Bedeutung,

das Endliche, Böse überhaupt ist vernichtet, die Welt ist so versöhnt worden, es ist ihr durch diesen Tod ihr Böses an sich abgenommen worden. In dem wahrhaften Verstehen dieses Todes fühlt das Subject seine eigene Entfremdung, welche Christus auf sich genommen, indem er die Menschlichkeit angezogen, aber durch seinen Tod vernichtet hat. Hiemit beginnt die Entstehung der Gemeinde, es ist der Geist, der dieß geoffenbart hat: das Verhältniß zum bloßen Menschen verwandelt sich in ein Verhältniß, das vom Geist aus verändert, umgewandelt wird, so daß die Natur Gottes sich darin aufschließt. Der Tod ist der Uebergang zur ursprünglichen Herrlichkeit, es geht damit die Geschichte der Auferstehung und Erhebung Christi zur Rechten Gottes an, wo die Geschichte geistige Auffassung gewinnt. In dieser ganzen Geschichte kommt daher den Menschen zum Bewußtseyn, daß die Idee Gottes für sie Gewißheit hat, daß der Mensch unmittelbarer präsenter Gott ist, und zwar so, daß in dieser Geschichte, wie sie der Geist auffaßt, selbst die Darstellung des Processes ist, dessen, was der Mensch, der Geist ist. An sich Gott und todt — diese Vermittlung, wodurch das Menschliche abgestreift wird, andererseits das an sich Seyende zu sich zurückkommt, und so erst der Geist ist. Hieraus bildet sich das Wissen, daß Gott der Dreieinige ist, und die Bedeutung der Geschichte ist, daß es die Geschichte Gottes selbst ist: die sinnliche Gewißheit geht über in das geistige Bewußtseyn.

Eben dieß ist der Zusammenhang der zweiten Form mit der dritten, in welcher die Idee im Element der Gemeinde, oder im Reiche des Geistes ist. Der Uebergang von der sinnlichen Form in ein geistiges Element geschieht in der Gemeinde. Die Gemeinde sind die einzelnen empirischen Subjecte, die im Geiste Gottes sind, gegenüber dem Subject, dem Menschen, an welchem, was durch den

Begriff der Gemeinde überhaupt, die Idee, sofern sie der Proceß des Subjects ist, in welchem der Geist Gottes wohnt. Der Begriff der Gemeinde realisirt sich in der Kirche, als der realen bestehenden Gemeinde, in welcher die Wahrheit zur Lehre der Kirche wird, und die höchste Aufgabe ist, die Subjecte zur Wahrheit zu bringen. Im Sacrament der Taufe spricht die Kirche aus, daß der Mensch in einer Gemeinschaft geboren ist, in welcher Gott an sich versöhnt ist, und im Sacrament des Abendmahls wird dem Menschen das Bewußtseyn seiner Versöhnung mit Gott auf sinnlich anschauliche Weise gegeben. In der realen bestehenden Gemeinde soll sich aber das Geistige auch zur allgemeinen Wirklichkeit realisiren. Dieß enthält zugleich die Umwandlung, Umformung der Gemeinde. Die geistige Religion ist zunächst im Innern der Gemeinde, im Geist. Dieses Innere als nicht in sich entwikelt, ist Gefühl, Empfindung, aber die Gemeinde hat auch eine weltliche Existenz, und damit tritt die Trennung und Unterschiedenheit auf, die göttliche objective Idee tritt dem Bewußtseyn als Anderes gegenüber. Der Inhalt aber soll selbst gegenwärtig seyn, das Gefühl, die Empfindung, entwikelt, ausgebreitet. So steht die Gemeinde, als das Reich Gottes, einer Objectivität überhaupt gegenüber. Die Objectivität, als äusserliche unmittelbare Welt, ist das Herz mit seinen Interessen, eine andere Objectivität ist die der Reflexion, des abstracten Gedankens, des Verstandes, und die dritte wahre Objectivität ist die des Begriffs. In der Religion an sich ist das Herz versöhnt, aber es ist nun darum zu thun, daß die Versöhnung real sey, in der Weltlichkeit selbst vorgehe. Was nun jene erste äusserliche Objectivität betrifft, so ist die erste Form der Versöhnung die unmittelbare, in welcher das Geistige der Weltlichkeit entsagt, sich in ein negatives Verhältniß zur Welt gibt, die Gemeinde das Versöhntseyn mit Gott abstract von der Weltlichkeit (in

mönchischer Abstraction) in sich erhält; die zweite Form [illegible] eine Vereinigung mit der Weltlichkeit, eine geistlose Weltlichkeit tritt an der Kirche als das herrschende Princip hervor. Die wahre Versöhnung, wodurch das Göttliche sich im Felde der Wirklichkeit realisirt, besteht in dem sittlichen und rechtlichen Staatsleben: dieß ist die wahrhafte Subaction der Weltlichkeit. Das Zweite ist, daß sich nun auch die ideale Seite für sich heraushebt, in der Objectivität der Reflexion. Im Versöhntseyn des Geistes mit sich weiß sich das Innere als bei sich seyend, und dieses Wissen ist das Denken, aber ganz allgemein, die Freiheit der Vernunft, die sich gegen die bloße geistliche Aeusserlichkeit wendet, die Knechtschaft. Dieses abstracte Denken, wenn es zuerst auftritt, greift mit seinem Princip der Identität den concreten Inhalt der Kirche an. Ist alles Concrete in Gott getilgt, so spricht sich dieß in dem Saze aus: man kann Gott nicht erkennen. Zugleich wird auf diesem Standpunct der Subjectivität gesagt: der Mensch ist von Natur gut. Die Objectivität Gottes ist negirt, und mit ihr verschwinden alle andere objective Bestimmungen: Gott ist der absolut Eine, wie in der muhamedanischen Religion. Der Gegensaz ist, daß in Christus die Geistigkeit concret entwikelt ist, und als Dreieinigkeit, d. h. als Geist gewußt. Es sind so zwei Extreme in der Fortbildung der Gemeinde: das eine ist die Unfreiheit, Knechtschaft des Geistes in der absoluten Religion der Freiheit, das andere die abstracte Subjectivität, die subjective Freiheit ohne Inhalt. Das dritte ist, daß die Subjectivität aus sich entwikelt den Inhalt, aber mit Nothwendigkeit, der Standpunct der Philosophie. Der Inhalt flüchtet sich in den Begriff, und erhält durch das Denken, das selbst wesentlich concret ist, nicht blos ein Abstrahiren und Bestimmen, nach dem Gesez der Identität, seine Rechtfertigung. Der Begriff producirt die Wahr-

heit, aber der Inhalt wird zugleich als ein nicht Producirtes, als an und für sich seyendes Wahres anerkannt. Dieser objective Standpunct ist damit die Rechtfertigung der Religion. In der Philosophie, die die Vernunft der Religion zeigt, erhält die Religion ihre Rechtfertigung vom denkenden Bewußtseyn aus. Die Philosophie ist Theologie, sofern sie die Versöhnung Gottes mit sich selbst und mit der Natur darstellt, daß die Natur, das Andersseyn an sich göttlich ist, und daß der endliche Geist theils an ihm selbst dieß ist, sich zur Versöhnung zu erheben, theils in der Weltgeschichte zu dieser Versöhnung kommt.

Es ist hier nicht der Ort, eine umfassende Würdigung der Hegel'schen Religions-Philosophie, die ja überdieß von dem System im Ganzen nicht getrennt werden kann, zu geben. Es genügt für unsern Zwek, diejenigen allgemeinen Gesichtspuncte kurz anzudeuten, die mit dem bisherigen Gange unserer Untersuchung im nächsten Zusammenhang stehen.

Was zuerst den Character dieser Religions-Philosophie im Ganzen betrifft, so läßt ihre, in den Hauptzügen nachgewiesene, Verwandtschaft mit der alten Gnosis voraus schon erwarten, daß dieselben Einwendungen, die sich gegen diese erhoben haben, wenn auch in anderer Form, im Allgemeinen uns auch hier wieder begegnen werden. Die große Streitfrage, um welche es sich hier vor allem andern handelt, ist die allgemeine Voraussezung, von welcher diese Religions-Philosophie ausgeht, daß Gott ohne eine innere, zu seinem Wesen an sich gehörige, Bewegung als Geist, als denkende Thätigkeit, als lebendiger concreter Gott nicht gedacht werden könne, oder die Idee des Processes, durch welchen Gott als der absolute Geist sich mit sich selbst vermittelt, sich selbst offenbar wird. Dieser dialectische Proceß der Idee, behaupten die Gegner, diese ewige Selbstentzweiung und ebenso ewige Aufhebung dieser

Selbstentzweiung, dieser unendliche Proceß der Welt- und Menschwerdung Gottes hebe die Idee Gottes selbst auf. Denn gleichwie der Begriff des Grundes die weitere Bestimmung einschließe, nur in seiner Folge sich zu manifestiren und wirklich zu seyn, so liege es im Begriffe dieses Gottes, sich zu offenbaren, wenn man dieß überhaupt noch Offenbarung nennen möge. Sey es die Natur Gottes, die sich offenbaren müße, und darin ihre nothwendige Bestimmung habe, so werde Gott einem Fatum unterworfen, und in dem nothwendigen dialectischen Proceß, in welchen alles hineingerissen werde, werde alles mechanisch. Es widerstreite der Idee Gottes, daß Gott nur durch die Bewegung, wodurch er sich zum Endlichen entschließe, sich in Natur und Geist offenbare, und endlich durch das Ich in sich zurükkehre, lebendiger Gott, absoluter Geist sey, oder daß Gott nur Geist, wahrer Gott für den Geist sey. Abgesehen davon, daß Gott hier ganz wie ein Mensch gedacht werde, der von einem Zustande der Rohheit und Unvollkommenheit anfangend, erst durch ein Leben in der Zeit, erst nach vielen wechselnden Bestimmungen und Metamorphosen, mit Hülfe anderer, nemlich des endlichen Geistes, zu der höhern Stufe des Bewußtseyns gelange, und seine Bestimmung erfülle, so werde damit auch der Gedanke eines persönlichen Gottes, als Schöpfers, so wie einer sittlichen Weltregierung abgeschnitten und unmöglich gemacht. Sey Gott nur Geist für den Geist, und nur lebendiger Gott in seiner nothwendigen Manifestation, in der Natur und dem endlichen Geist, so sey er vor der Schöpfung weder Geist noch Leben gewesen, und so liege auch der Grund der Schöpfung gar nicht in einem persönlichen Wesen, sondern in einer chaotischen Nacht, einem finstern blind wirkenden Urgrunde, der noch nicht Gott sey, aber mit der Zeit, unter günstigen Umständen Gott werden könne. Sey der wahre Gott, wird ferner gesagt,

nur der aus seiner Entäusserung zu sich selbst zurückkehrende, so werde er niemals der wahre Gott. Das göttliche Bewußtseyn sey ein zerstükeltes, collectives, in verschiedenen Graden von der thierischen Dumpfheit bis zum speculativen Denken zugleich wirksames. Und da diese ganze Schöpfung, diese Entäusserung des göttlichen Wesens zur Natur und dem endlichen Geist, durch den dialectischen Proceß ewig fortdauere, so gelange Gott auch nie zum vollen unendlichen Bewußtseyn seiner selbst, sondern dieß würde nur dann der Fall seyn, wenn sich das Bewußtseyn aller zum philosophischen Bewußtseyn verklärte [29]. Daß eine Gotteslehre, wie die hier beschriebene, eine der Idee Gottes nicht sehr würdige wäre, ist allerdings nicht zu läugnen, aber eine ganz andere Frage ist, ob diese Auffassung der Hegel'schen Lehre die wahre ist. Ist es die Idee des persönlichen Gottes, die der Hegel'schen Gottes-Idee entgegengesezt wird, so muß zugleich auch zugegeben werden, daß in Gott als dem Absoluten nichts willkührlich und zufällig seyn kann, sondern das Freie zugleich auch das Nothwendige, das Nothwendige aber nichts anders als das Vernünftige ist. Was die Vernunft, als die denkende Thätigkeit, den Gesezen des Denkens gemäs sezt, ist darum, weil es das absolut Nothwendige ist, nicht die Nothwendigkeit des Fatums, sondern nur die Nothwendigkeit der Vernunft. Diese Nothwendigkeit

---

29) Vgl. J. H. Fichte, Religion und Philosophie in ihrem Verhältniß Heidelb. 1834. S. 5. f. Bachmann, über Hegels System und die Nothwendigkeit einer nochmaligen Umgestaltung der Philosophie Leipz. 1833. 288 .f. Selbst an den hesiodeischen Götterzeugungsproceß und an den Gährungsproceß im chaotischen Gemenge göttlicher Kräfte, wovon der naturphilosophische Dichter Schelling ein Lied gesungen habe, erinnert dieser leztere Kritiker (S. 289.).

ist nichts anders, als das Wesen des Geistes selbst, und der selbst noch im Schelling'schen Systeme mit so starkem Uebergewicht hervortretende, und den Vorwurf des Fatalismus nicht ohne Schein begründende Dualismus, kann nur durch ein System völlig beseitigt werden, das die Idee des absoluten Geistes als des Einen höchsten Princips mit aller Macht festhält. An und für sich hebt daher auch jener Proceß, durch welchen erst Gott zum lebendigen Gott wird, sobald nur dieser Proceß als ein, nach den Gesezen der absoluten Vernunft erfolgender, durch die Natur des Denkens selbst nothwendig bedingter, gedacht wird, die Idee des persönlichen Gottes nicht auf, und wie sollte überhaupt ein solcher Proceß an und für sich der Idee Gottes widerstreiten, da die Idee der Dreieinigkeit, wie sie auch genommen werden mag, wofern sie nur nicht zu einer blos subjectiven, jeden objectiven Inhalts ermangelnden, Abstraction verflüchtigt wird, wesentlich nichts anders ist, als der ewige Proceß der Vermittlung Gottes mit sich selbst? Was daher gegen Hegel mit Grund geltend gemacht werden könnte, wäre nur dieß, daß die Denkformen der menschlichen Vernunft auf das absolute Wesen Gottes übergetragen werden. Will man aber diese mit der Idee der absoluten Vernunft unmittelbar gegebene Identität der göttlichen und menschlichen Vernunft, des göttlichen und menschlichen Geistes, nicht zugeben, so fällt ebendamit jeder concrete Begriff Gottes hinweg, und man kommt von dem Hegel'schen Standpunct der Objectivität wieder auf jenen Standpunct der Subjectivität zurük, auf welchem Gott eine bloße Abstraction ist. Eben dieser Standpunct der Objectivität bringt es von selbst mit sich, daß das endliche Bewußtseyn nur als ein Moment des, zum Endlichen sich bestimmenden, absoluten Geistes selbst betrachtet werden kann, falsch aber ist die von den Gegnern hieraus gezogene Consequenz, daß Gott nur im endlichen Bewußtseyn des Men-

schen zum Bewußtseyn seiner selbst komme, da es doch immer nur das, als endliches, aufgehobene Bewußtseyn ist, in welchem der Mensch von Gott weiß, oder Gott sich im Menschen weiß, oder das Selbstbewußtseyn Gottes, als concretes Bewußtseyn, ein gottmenschliches Bewußtseyn ist. Soll aber hieraus die weitere Folgerung gezogen werden, daß das Selbstbewußtseyn Gottes, eben darum, weil es ein gottmenschliches ist, nur ein successiv sich entwikelndes sey, oder was damit gleichbedeutend seyn soll, der aus seiner Entäusserung in der Natur und dem endlichen Geist durch Aufhebung des Endlichen in der Religion und Philosophie zu sich zurükkehrende Gott niemals der wahre Gott sey, so ist dieß zwar das dem System eigene Ineinanderseyn des Unendlichen und Endlichen, aber es begegnet uns auch hier wieder dieselbe einseitige, nur das Moment der Endlichkeit festhaltende, Betrachtungsweise. Der in die Endlichkeit herausgetretene, in jeder endlichen Form im Widerspruch mit sich selbst befindliche, und durch den steten Fortschritt seines Processes diese Negativität überwindende, und in sich zurükkehrende Geist ist zugleich der ewig mit sich selbst identische. Jedes Für-sich-seyn des Geistes hat zu seiner nothwendigen Voraussezung das An-sich-seyn des Geistes, und wie auf der einen Seite von Gott gesagt wird, daß Gott ohne die Welt nicht Gott ist, so wird auf der andern Seite von der Welt gesagt, das Seyn der Welt sey, einen Augenblik des Seyns zu haben (Ph. der Rel. Th. II. S. 207.). Dieses Ineinanderseyn von Gott und Welt, von Geist und Natur, des Unendlichen und Endlichen, ist allerdings das Characteristische des Hegel'schen Systems. Von dem Standpuncte der Idee des absoluten Geistes aus, können die Natur und der endliche Geist nur als die nothwendigen Momente des, in dem dialectischen Proceß der Idee sich mit sich selbst vermittelnden, und in dieser Vermittlung

mit sich selbst identischen, Geistes begriffen werde. Wie es daher zum Wesen Gottes gehört, sich zu offenbaren, oder als Geist für den Geist zu seyn, so ist es nur der endliche Geist, in welchem der absolute Geist sich zum selbstbewußten Geist bestimmt. Es liegt in der Natur des Bewußtseyns, daß es nur auf der Grenzscheide des Unendlichen und Endlichen in den Unterschied des Subjects und Objects, des Wissenden und Gewußten, des Erkennens und Seyns, sich theilen kann, ohne welchen es überhaupt kein Bewußtseyn gibt. Vom göttlichen Bewußtseyn haben wir daher entweder schlechthin keinen Begriff, oder nur einen solchen, in welchem auch die Bestimmung des Endlichen mitgesezt ist. Dem Begriff Gottes an sich aber wird dadurch nichts entzogen. Sagt man, wie so oft gesagt wird, nur ein lebendiger, persönlicher, von der Welt verschiedener Gott könne lieben und geliebt werden, daher sey jede Lehre, welche die Persönlichkeit Gottes, sein ewiges Selbstbewußtseyn, in welchem er sich als von der Welt, seinem Geschöpf, verschieden weiß, aufhebe, in einem unversöhnlichen Widerstreit mit dem Christenthum befangen, so kommt alles darauf an, das pathologische und speculative Interesse, und, was damit zusammenhängt, die populäre und wissenschaftliche Form der Darstellung der Idee Gottes, wohl zu unterscheiden. Bei dem großen Gewicht, das man so oft auf die Persönlichkeit Gottes legt, mischt sich gar zu leicht das Interesse des Anthropopathismus und Anthropomorphismus ein. Gott aber ist die ewige Liebe, wie auch die Persönlichkeit Gottes bestimmt werde. Ist Gott der absolute Geist, die absolute Vernunft, so wäre die Liebe keine absolute Eigenschaft, wenn Gott nicht als der absolute Geist und die absolute Vernunft auch die absolute Liebe, die absolute Güte und Weisheit wäre. Fürchtet man daher, mit dem gewöhnlichen Begriff der Persönlichkeit Gottes falle auch die Liebe Gottes hinweg,

so liegt dabei immer die Voraussezung zu Grunde, Gott sey nicht als Geist gedacht. Ist aber Gott wahrhaft als Geist gedacht, so ist entweder Gott als Geist unmittelbar auch der Persönliche, oder es ist nicht zu sehen, was zum Begriff Gottes, als des Absoluten, durch den Begriff des Persönlichen noch hinzukommen soll, wofern nicht der persönliche Gott der gottmenschliche, der in Christus sich offenbarende, ist. Was aber das Bewußtseyn Gottes als solches betrifft, so kann zwar das gottmenschliche Bewußtseyn nur ein successiv sich entwikelndes seyn, mit welchem Rechte wird aber das sich entwikelnde Gottesbewußtseyn nur auf die Sphäre der Geschichte der Menschheit beschränkt, mit welchem Rechte — da doch weder Gott ohne die Welt, noch die Welt ohne Gott ist — angenommen, daß der uns bekannten Weltentwiklung nicht andere Weltentwiklungen in unendlicher Folge vorangingen, oder wie kann hier überhaupt irgend eine Classe von Wesen, in welchen der absolute Geist als endlicher Geist sich manifestirt, ausgeschlossen seyn? Was ist demnach jener so hart angeklagte, und so vielfach misdeutete Saz, daß Gott, als Geist, nur für den Geist sey, anders, als der unverwerfliche, daß Gott in allen Geistern sich selbst anschaue, die Gesammtheit der endlichen Geister der selbstbewußte Reflex des in ihnen sich aufschließenden und abspiegelnden göttlichen Wesens, Gott in diesem Sinne Alles in Allem sey? Dieß allein ist der wahre Begriff der Immanenz Gottes in der Welt. Will man aber eben dieß den logischen Pantheismus des Hegel'schen Systems nennen, so kommt es wenigstens auf den bloßen Namen nicht an, sondern nur darauf, darzuthun, daß es eine andere befriedigendere Ausgleichung des, hier mit gleichem Rechte sich geltend machenden, speculativen, und christlich-religiösen Interesses gebe[30]).

30) Auf ähnliche Weise sezte in der alten Kirche Origenes das

[redacted]

Ein anderer Hauptpunct, welcher hier unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht, betrifft das Verhältniß, in wel-

---

Bewußtseyn Gottes in die Immanenz Gottes mit der Welt. Es ist ein Hauptsaz in dem System des Origenes, daß das Bewußtseyn, als solches, auch in Gott nur ein endliches seyn kann. De princ. III. 5, 2.: *Quod penitus sine initio ullo est, comprehendi omnino non potest. In quantumcunque enim se intellectus extenderit, in tantum comprehendendi facultas sine fine subducitur et differtur, ubi initium non habetur.* In Matth. Tom. XIII. Opp. Ed De la Rue. Tom. III. p. 569.: Ἄπειρα γὰρ τῇ φύσει οὐχ οἷόν τε περιλαμβάνεσθαι τῇ περατοῦν πεφυκυΐᾳ τὰ γινωσκόμενα γνώσει (*fieri non potest, ut, quae natura infinita sunt, cognitione, omnia cognita ex natura sua finiente, comprehendantur*). Die Macht Gottes ist daher durch das Wissen Gottes bedingt. Die Welt ist zwar, da Gott nicht ohne die Welt seyn kann, so ewig als Gott, aber Gott ist immer nur Schöpfer endlicher in unendlicher Reihe entstehender und vergehender Welten. — Als rüstige Bestreiter des dem Hegel'schen System schuldgegebenen Pantheismus sind besonders die beiden katholischen Philosophen A. Günther und J. H. Pabst aufgetreten (jener in der Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums. Wien 1828., beide zusammen in den gemeinschaftlich herausgegebenen Januskdpfen für Philosophie und Theologie. Wien 1834.). Bereits hat sich aber die neue Creationstheorie, die sich dem sogenannten Pantheismus als abwehrender Damm entgegenstellen will, nicht ohne Grund den entgegengesezten Vorwurf zugezogen, daß sie auf einem Dualismus beruhe, welcher es sich zur Aufgabe mache, den Gegensaz zwischen Gott und Welt, Geist und Natur, dem absoluten und dem endlichen Geist, als einen für sich feststehenden in seiner Abstractheit zu fixiren. Man vgl. besonders Rosenkranz's Recension der Vorschule Berl. Jahrb. für wissensch. Kritik. 1831. Aug. Nr. 35. S. 284. f. 291. f. und die Beurtheilung der Januskdpfe in dem Lit. Anzeiger für christl. Theol. und Wissensch. überhaupt

ches sich diese Religions-Philosophie zum historischen Christenthum sezt. Es darf nicht erst darauf hingewiesen wer-

---

1834. Nr. 10. f. S. 93. f. Im Grunde ist es nichts anders, als der der katholischen Kirche eigene, von jeher sich ganz besonders an die Lehre von der Schöpfung haltende Pelagianismus, welcher sich in dieser neuen Creationstheorie geltend macht, da es einmal zum Character dieser Kirche gehört, weder in der Philosophie noch in der Theologie ein reelleres Interesse zu haben, als das des Pelagianismus. Im Gegensaz gegen diese auf einer Ueberschäzung der Selbstständigkeit des Menschlichen und Creatürlichen beruhenden, der Philosophie im gewöhnlichen Sinn angehörenden Ansicht mag es gut seyn, das Hegel'sche System, welchem die Philosophie zugleich Theologie ist, aus dem Gesichtspunct eines vorzugsweise theologischen Systems zu betrachten. In der neuesten Zeit hat sich die Opposition gegen das Hegel'sche System hauptsächlich auf die Lehre von der Unsterblichkeit geworfen, und gewiß muß auch sie ein Prüfstein seyn, an welchem sich die Wahrheit dieses Systems zu bewähren hat. Ob die zur Abschließung des Systems von dieser Seite bestimmte bekannte Abhandlung von Göschel (Berl. Jahrb. für wissensch. Kritik 1834. Jan. Erster Art. Nr. 1—3. Zweiter Art. Nr. 17—19.) die große Beruhigung gewährt, die man in ihr zu finden pflegt, ist mir mehr als zweifelhaft. Logisch betrachtet hängt die ganze Erörterung an dem Einen Saz: wie der absolute Geist sich ewig individualisirt, so gibt es auch ewig Individuen, ob aber die Individuen als wirkliche Subjecte auch ewig forteristiren, was allein das Moment der Sache im Sinne jener Abhandlung seyn kann, dafür vermisse ich die logische Consequenz. Auf der andern Seite kommt aber auch J. H. Fichte (die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer Elberfeld 1834) keinen Schritt weiter. So breit die Basis ist, die diese Untersuchung auf Monaden, Uranlagen und anderem, was damit zusammenhängt, zu gewinnen sucht, so weiß sie doch auf dem Hauptpunct, auf welchen es allein ankommt, nur die Wen-

n, wie innig sich diese Religions-Philosophie an das hristenthum anschließt, wie angelegentlich sie den ganzen

---

dung zu nehmen, daß der wahrhafte Lebensstoff des Geistes der sich offenbarende Gott, die unendliche ideale Macht der Welt sey, in welche der Mensch mit allen untergeordneten Kräften seiner Selbst sich einleben müsse, um Ewiges in sich in diesem Sinne auszuleben (S. 169. f.). Bei dieser Wendung der Sache ist klar, daß man den Begriff der Unsterblichkeit als einen der Persönlichkeit des Menschen an sich zukommenden aufgibt. Führt also die Philosophie überhaupt nicht weiter, so ist auch der Hegel'schen Philosophie nicht zum besondern Vorwurf zu machen, daß sie für die Unsterblichkeit in dem gewöhnlichen Sinne keinen evidenten Beweis zu führen weiß. Wie wenig gibt doch selbst der Schleiermacher'sche Lehrsaz (§. 158. Th. II. S. 514), daß in dem Glauben an die Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Person Christi auch der Glaube an das Fortbestehen der menschlichen Persönlichkeit schon mitenthalten sey, eine befriedigende Gewährleistung! Wird zugleich erklärt (a. a. O. S. 517.), daß ein Zusammenhang zwischen dem Glauben an die Fortdauer der Persönlichkeit und dem Gottesbewußtseyn an sich nicht behauptet werden könne, so fällt vielmehr eben damit in Beziehung auf die Person Christi selbst der Grund hinweg, warum die Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in seiner Person als eine persönliche Fortdauer gedacht werden soll, sofern der eigenthümliche Vorzug des Erlösers nur in der Eigenthümlichkeit seines Gottesbewußtseins liegt, das an sich mit dem Glauben an die persönliche Fortdauer in keinem innern Zusammenhang steht. Jener Glaube an die Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Person Christi ist daher selbst nichts anders, als der Glaube, daß das durch Christus zu einem Seyn Gottes in der menschlichen Natur gewordene Bewußtseyn immer das Bewußtseyn der Menschheit bleiben werde, was ganz das-

Inhalt desselben zu sich herübernehmen, ja, ihrer ganzen Aufgabe nach, nichts anders seyn will, als die wissenschaftliche Exposition des historisch-gegebenen Christenthums. Das Christenthum ist ihr der welthistorische Wendepunct, in welchem der in der Entwiklung seiner selbst begriffene Geist sich zuerst zum klaren Bewußtseyn seines absoluten Wesens erhob, und den entschiedenen Anfang machte, aus seiner Entäusserung zu sich selbst zurükzukehren. Sie trifft also hierin, in der Auffassung der historischen Bedeutung des Christenthums, mit der alten Gnosis ganz zusammen, aber ebendarum ist auch das Verhältniß, in welches sie sich als Religions-Philosophie zum historischen Christenthum sezt, im Ganzen dasselbe. Wie ihre Lehre von Gott nichts anders ist, als die rein wissenschaftliche Auffassung und Durchführung der Idee des absoluten Geistes, so ist auch ihre Christologie von der Christologie der alten Gnosis im Wesentlichen nur der Form nach verschieden. Jene Elemente und Richtungen, die schon in der alten Gnosis lagen, aber in ihr sich noch nicht zu einer reinen Form hindurcharbeiten konnten, sind nun zu ihrem wahren Begriff erhoben worden. Es ist daher mit Einem Worte die-

---

selbe ist mit dem Hegel'schen Saz, daß das Bewußtseyn Gottes immer ein gottmenschliches ist, und darum auch die Gemeinde der im Geiste Gottes seyenden Subjecte eine ewig fortschreitende. So wenig aber die Philosophie hierin den Glauben zum Wissen zu erheben vermag, so wenig tritt sie dem Glauben an die persönliche Fortdauer, wofern er nur auf keinem sinnlichen Interesse ruht, feindlich entgegen, und nur in dem Falle, wenn man in jenem Unvermögen einen Beweis gegen die Wahrheit ihres Inhalts finden will, muß sie darauf beharren, daß die Anerkennung des absolut Wahren überhaupt nie von einem persönlichen Interesse, also auch nicht von dem Interesse der persönlichen Fortdauer, abhängig gemacht werden kann.

selbe Trennung des historischen und ideellen Christus, die sich der Gnosis als das nothwendige Resultat ihrer speculativen Auffassung des Christenthums ergab, die in der Hegel'schen Religions-Philosophie in ihrer ganzen Weite hervortritt. Zwar scheint gerade die Lehre von der Person Christi den sichtbarsten Beweis davon zu geben, wie ernstlich gemeint das Streben dieser Religions-Philosophie ist, den vollen Inhalt des christlichen Glaubens in sich aufzunehmen, und von seiner tiefen Bedeutung nichts verloren gehen zu lassen. Es ist hier nicht blos von einem in zweifelhafter Ferne schwebenden Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit, nicht blos von einer nur das Menschliche zum Göttlichen steigernden Urbildlichkeit, oder einem zum Seyn Gottes gewordenen Gottesbewußtseyn, die Rede, sondern daß Christus der Gottmensch sey, Gott Mensch geworden, im Fleische erschienen, die an sich seyende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur dem Menschen in gegenständlicher Weise in einem bestimmten einzelnen Subject geoffenbart worden, wird hier mit dem vollen Gewicht der kirchlichen Ausdrüke behauptet, und je realer und objectiver dieser Religions-Philosophie die Gottes-Idee ist, desto weniger scheint auch die volle Realität ihres Gottmenschen in Zweifel gezogen werden zu dürfen. Allein es kommt, wie sich von selbst versteht, alles darauf an, in welchem Sinne ihr Christus der Gottmensch ist. Betrachten wir ihre Lehre von Christus näher, so lassen sich drei Momente unterscheiden. Die rein äusserliche, blos geschichtliche Betrachtung sieht in Christus nur einen gewöhnlichen Menschen, einen Märtyrer der Wahrheit, wie Sokrates. Auf dieses erste Moment, in welchem die Person Christi noch Gegenstand des Unglaubens ist, folgt als das zweite Moment der Glaube, welchem nun Christus nicht mehr als ein gewöhnlicher Mensch, sondern als Gottmensch erscheint, als derjenige, in welchem die

göttliche Natur geoffenbart ist, das Göttliche angeschaut wird. Fragen wir, wodurch das erste Moment mit dem zweiten, der Uebergang vom Unglauben zum Glauben vermittelt werde, so werden wir daran erinnert, daß die Entstehung des Glaubens die Ausgießung des Geistes sey, welche ebendarin bestund, daß das Unmittelbare zu geistiger Bestimmung verwandelt, das Sinnliche geistig aufgefaßt, mit dem Menschen Jesus als einer menschlichen sinnlichen Erscheinung das Bewußtseyn eines geistigen Inhalts verbunden wurde. Daher ist es der Tod Jesu, an welchem sich dieser Uebergang ins Religiöse macht, denn Gottmensch ist Christus nur dadurch, daß er den Tod überwunden, den Tod getödtet, die Negation negirt, und dadurch das Endliche, das Böse, als etwas ihm Fremdes vernichtet, und so die Welt mit Gott versöhnt hat. Auf die Auffassung dieses Todes kommt es vor allem an, er ist der Prüfstein, an welchem sich der Glaube bewähren muß, daher konnte der Geist nicht eher kommen, als nachdem Christus dem Fleische entrükt war, seine sinnliche unmittelbare Gegenwart aufgehört hatte. Christus ist mit Einem Worte Gottmensch nur durch die Vermittlung des Glaubens. Was aber hinter dem Glauben liegt, als die historisch gegebene, objective Realität, unter deren Voraussezung die blos äussere, geschichtliche Betrachtung zum Glauben werden konnte, bleibt in ein Geheimniß gehüllt, in welches wir nicht eindringen sollen, denn die Frage ist nicht, ob Christus an sich, seiner objectiven historischen Erscheinung nach, der Gottmensch war, sondern nur darauf kommt es an, daß er dem Glauben der Gottmensch wurde. Der Glaube ist einmal entstanden, und das Object des Glaubens kann nur der Gottmensch seyn. Von selbst aber dringt sich hier nothwendig die Folgerung auf, wenn das Wesen des Glaubens ebendarin besteht, daß die Geschichte geistige Auffassung gewinnt, die unmittelbare, menschliche

innliche Erscheinung in geistigen Inhalt verwandelt, das Verhältniß zum bloßen Menschen in ein vom Geist aus verändertes so umgewandelt wird, daß die Natur Gottes darin sich aufschließt, wenn die sinnliche Geschichte nur der Ausgangspunct für den Glauben ist, so daß die mit der Entstehung des Glaubens entstehende Gemeinde der Glaubigen diesen Glaubensinhalt an sich erst hervorbringt, so ist Christus alles, was er als Gottmensch ist, nur in dem Glauben und durch den Glauben, der Gottmensch ist zwar das Object des Glaubens, aber nicht die nothwendige Voraussezung des Glaubens, was der Glaube zu seiner Voraussezung hat, ist nicht Christus als Gottmensch, sondern als bloßer Mensch, als menschlich-sinnliche Erscheinung. Das Göttliche und Menschliche liegen noch getrennt auseinander, bis der Glaube als vermittelndes Band hinzukommt, und, nachdem Christus dem Fleische entrükt ist, das Sinnliche zum Geistigen verklärt wird. Wir stehen hier auf demselben Puncte, auf welchem in den gnostischen Systemen auf den natürlichen Menschen Jesus der nur dem geistigen Auge sichtbare höhere Aeon Christus sich herabläßt, und in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre der historische Christus in den urbildlichen übergeht. Als den Wendepunct, in welchem das menschliche Verhältniß Christi ein aufgehobenes wurde, der Uebergang ins Religiöse und Geistige sich machte, fixirt Hegel den Tod Christi, indem hier wesentlich das Verstehen der Erscheinung Christi sich darthue. Dieses Verstehen thut sich aber nur insofern dar, sofern sich überhaupt über die blos äussere geschichtliche Betrachtung die davon völlig verschiedene geistige religiöse Auffassung stellt (über den gestorbenen Jesus ein den Tod aufhebender Christus). Damit contrastirt zwar die geringe Bedeutung, die von den Gnostikern dem Tode, von Schleiermacher der Auferstehung Christi gegeben wird, diese Differenz hat jedoch ihren Grund

nur darin, daß von den Gnostikern, wie von Schleiermacher, die menschliche Erscheinung Christi zuvor schon als eine gottmenschliche genommen wird, weßwegen es eines sich machenden Ueberganges ins Religiöse nicht mehr bedarf. Die Trennung des Göttlichen und Menschlichen aber ist an und für sich dieselbe, nur tritt sie bei Hegel dadurch noch bestimmter hervor, daß sie durch das Moment des Todes auf die angegebene Weise auch äusserlich fixirt wird, was Hegel kritisch dadurch begründet, daß die Geschichte Christi nur von solchen erzählt sey, über die der Geist schon ausgegossen war (Phil. der Rel. Th. II. S. 249.). Wie das zweite Moment den Gegenstand des ersten verwandelt und vergeistigt, so steht auch das dritte Moment zu dem zweiten in einem gleichen Verhältniß, wodurch die schon im zweiten Moment gesezte Trennung nun erst zu ihrer Vollendung kommt. Mit dem zweiten Moment ist zwar durch die Vermittlung des Glaubens der in dem ersten Moment wenigstens noch nicht zum Bewußtseyn gekommene geistige Inhalt gesezt, Christus ist nicht mehr bloßer Mensch, sondern Gottmensch, aber dieser geistige Inhalt haftet doch noch an der äussern geschichtlichen Erscheinung, durch welche er beglaubigt wird. Der Glaube muß daher nun erst zum Wissen erhoben, jener geistige Inhalt aus dem Element des Glaubens in das Element des denkenden Bewußtseyns erhoben werden, in welchem er nicht mehr durch die Geschichte, als Vergangenes und Geschehenes, sondern durch die Philosophie, oder den Begriff, als das an sich seyende Wahre, schlechthin Präsente gerechtfertigt wird. Das an sich seyende Wahre aber ist der absolute Geist, Gott als der Dreieinige, die Identität des Menschen mit Gott. Das Wissen von Christus, als dem Gottmenschen, ist daher nichts anders, als das Wissen von dieser Wahrheit, das Wissen von der Wahrheit, daß der Mensch nur in seiner Allge-

einheit, der Geist nicht als endlicher Geist, eine wahr- hafte Existenz hat, oder das Bewußtseyn der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur. Was daher in dem ersten Moment eine menschliche, im zweiten Moment eine gottmenschliche Erscheinung ist, ist im dritten Moment die reine Idee, der Geist an sich, und alles, was sich auf die Erscheinung und das Leben Christi bezieht, hat seine Wahrheit nur darin, daß sich in ihm das Wesen und Le- ben des Geistes selbst darstellt. Was aber der Geist ist und thut, ist keine Historie. Für den Glauben mag also zwar die Erscheinung des Gottmenschen, die Menschwer- dung Gottes, seine Geburt im Fleische, eine historische Thatsache seyn, auf dem Standpunct des speculativen Denkens aber ist die Menschwerdung Gottes keine einzel- ne, einmal geschehene, historische Thatsache, sondern eine ewige Bestimmung des Wesens Gottes, vermöge welcher Gott nur insofern in der Zeit Mensch wird (in jedem ein- zelnen Menschen) sofern er von Ewigkeit Mensch ist. Die Endlichkeit und leidensvolle Erniedrigung, welcher sich Christus als Gottmensch unterzog, trägt Gott zu jeder Zeit als Mensch. Die von Christus vollbrachte Versöhnung ist keine zeitlich geschehene That, sondern Gott versöhnt sich ewig mit sich selbst, und die Auferstehung und Erhöhung Christi ist nichts anders, als die ewige Rückkehr des Gei- stes zu sich und zu seiner Wahrheit. Christus als Mensch, als Gottmensch, ist der Mensch in seiner Allgemeinheit, nicht ein einzelnes Individuum, sondern das allgemeine Individuum. Wie der Fortgang vom ersten Moment zum zweiten, oder der Uebergang ins Religiöse am Tode sich machte, sofern der Tod Christi das menschliche Verhältniß Christi aufhob, im Tode erst, als der Negation der Nega- tion, Christus als Gottmensch für den Glauben hervortrat, so findet ein gleiches Verhältniß auch zwischen dem zweiten und dritten Moment statt. Für den Glauben ist Christus

nur darin, daß von den Gnostikern, wie von Schleiermacher, die menschliche Erscheinung Christi zuvor schon als eine gottmenschliche genommen wird, weßwegen es eines sich machenden Ueberganges ins Religiöse nicht mehr bedarf. Die Trennung des Göttlichen und Menschlichen aber ist an und für sich dieselbe, nur tritt sie bei Hegel dadurch noch bestimmter hervor, daß sie durch das Moment des Todes auf die angegebene Weise auch äusserlich fixirt wird, was Hegel kritisch dadurch begründet, daß die Geschichte Christi nur von solchen erzählt sey, über die der Geist schon ausgegossen war (Phil. der Rel. Th. II. S. 249.). Wie das zweite Moment den Gegenstand des ersten verwandelt und vergeistigt, so steht auch das dritte Moment zu dem zweiten in einem gleichen Verhältniß, wodurch die schon im zweiten Moment gesezte Trennung nun erst zu ihrer Vollendung kommt. Mit dem zweiten Moment ist zwar durch die Vermittlung des Glaubens der in dem ersten Moment wenigstens noch nicht zum Bewußtseyn gekommene geistige Inhalt gesezt, Christus ist nicht mehr bloßer Mensch, sondern Gottmensch, aber dieser geistige Inhalt haftet doch noch an der äussern geschichtlichen Erscheinung, durch welche er beglaubigt wird. Der Glaube muß daher nun erst zum Wissen erhoben, jener geistige Inhalt aus dem Element des Glaubens in das Element des denkenden Bewußtseyns erhoben werden, in welchem er nicht mehr durch die Geschichte, als Vergangenes und Geschehenes, sondern durch die Philosophie, oder den Begriff, als das an sich seyende Wahre, schlechthin Präsente gerechtfertigt wird. Das an sich seyende Wahre aber ist der absolute Geist, Gott als der Dreieinige, die Identität des Menschen mit Gott. Das Wissen von Christus, als dem Gottmenschen, ist daher nichts anders, als das Wissen von dieser Wahrheit, das Wissen von der Wahrheit, daß der Mensch nur in seiner Allge=

meinheit, der Geist nicht als endlicher Geist, eine wahr- hafte Existenz hat, oder das Bewußtseyn der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur. Was daher in dem ersten Moment eine menschliche, im zweiten Moment eine gottmenschliche Erscheinung ist, ist im dritten Moment die reine Idee, der Geist an sich, und alles, was sich auf die Erscheinung und das Leben Christi bezieht, hat seine Wahrheit nur darin, daß sich in ihm das Wesen und Le- ben des Geistes selbst darstellt. Was aber der Geist ist und thut, ist keine Historie. Für den Glauben mag also zwar die Erscheinung des Gottmenschen, die Menschwer- dung Gottes, seine Geburt im Fleische, eine historische Thatsache seyn, auf dem Standpunct des speculativen Denkens aber ist die Menschwerdung Gottes keine einzel- ne, einmal geschehene, historische Thatsache, sondern eine ewige Bestimmung des Wesens Gottes, vermöge welcher Gott nur insofern in der Zeit Mensch wird (in jedem ein- zelnen Menschen) sofern er von Ewigkeit Mensch ist. Die Endlichkeit und leidensvolle Erniedrigung, welcher sich Christus als Gottmensch unterzog, trägt Gott zu jeder Zeit als Mensch. Die von Christus vollbrachte Versöhnung ist keine zeitlich geschehene That, sondern Gott versöhnt sich ewig mit sich selbst, und die Auferstehung und Erhöhung Christi ist nichts anders, als die ewige Rükkehr des Gei- stes zu sich und zu seiner Wahrheit. Christus als Mensch, als Gottmensch, ist der Mensch in seiner Allgemeinheit, nicht ein einzelnes Individuum, sondern das allgemeine Individuum. Wie der Fortgang vom ersten Moment zum zweiten, oder der Uebergang ins Religiöse am Tode sich machte, sofern der Tod Christi das menschliche Verhältniß Christi aufhob, im Tode erst, als der Negation der Nega- tion, Christus als Gottmensch für den Glauben hervortrat, so findet ein gleiches Verhältniß auch zwischen dem zweiten und dritten Moment statt. Für den Glauben ist Christus

auch als Gottmensch doch immer noch zugleich eine bestimmte historische und persönliche Erscheinung, ein schlechthin aufgehobenes ist das menschliche Verhältniß Christi erst im speculativen Denken, welchem Christus als der aufgehobene dieser nur der allgemeine Mensch ist, d. h. die Identität des endlichen Geistes mit dem absoluten Geist. Kann alles menschlich Persönliche der Erscheinung Christi, selbst alles Bildliche und Urbildliche seiner Person, strenger und entschiedener abgestreift werden? Die Idee reißt sich in ihrer geistigen Reinheit von jeder irdischen, sinnlichen Hülle los, und alle Thatsachen der Geschichte, an welchen der Glaube noch hängt, erscheinen nur als der trübe Reflex des ewigen Processes des Geistes [31]), welcher auf dem höchsten Standpunct der Betrachtung selbst nur ein Spiel des Unterscheidens ist, mit welchem es kein Ernst ist. Steigen wir aber von dieser abstractesten Höhe der Speculation, die selbst jeden Doketismus der gnostischen Weltbetrachtung tief unter sich zurükläßt, hinwiederum in jene Sphäre herab, in welcher der Unterschied zu seinem Rechte kommt, und der Geist, durch die innere Negativität der Idee getrieben, die nie ruhende Arbeit der Weltgeschichte vollbringt, welche hohe, wohl zu beachtende Bedeutung, läßt auch so diese Religions Philosophie der historischen Erscheinung Christi! Die an sich seyende Wahrheit, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, soll dem Menschen zum Bewußtseyn kommen, in diesem Bewußtseyn allein kehrt der Geist aus seiner Entäusserung und Verendlichung zu sich selbst zurük. Dieser große Wendepunct der Weltgeschichte aber liegt allein in der Erscheinung Christi. Nur dadurch, daß ihn der Glaube als den Gottmenschen auf-

31) Die Thatsachen der Geschichte Christi erhalten eine bildliche, auf das Wesen des Geistes sich beziehende, Bedeutung, wie bei den Gnostikern. S. oben S. 140.

Ein anderer Hauptpunct, welcher hier unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht, betrifft das Verhältniß, in wel-

---

Bewußtseyn Gottes in die Immanenz Gottes mit der Welt. Es ist ein Hauptsaz in dem System des Origenes, daß das Bewußtseyn, als solches, auch in Gott nur ein endliches seyn kann. De princ. III. 5, 2.: *Quod penitus sine initio ullo est, comprehendi omnino non potest. In quantumcunque enim se intellectus extenderit, in tantum comprehendendi facultas sine fine subducitur et differtur, ubi initium non habetur.* In Matth. Tom. XIII. Opp. Ed. De la Rue. Tom. III. p. 569.: *Ἄπειρα γὰρ τῇ φύσει οὐχ οἷόν τε περιλαμβάνεσθαι τῇ περατοῦν πεφυκυίᾳ τὰ γινωσκόμενα γνώσει* (*fieri non potest, ut, quae natura infinita sunt, cognitione, omnia cognita ex natura sua finiente, comprehendantur*). Die Macht Gottes ist daher durch das Wissen Gottes bedingt. Die Welt ist zwar, da Gott nicht ohne die Welt seyn kann, so ewig als Gott, aber Gott ist immer nur Schöpfer endlicher in unendlicher Reihe entstehender und vergehender Welten. — Als rüstige Bestreiter des dem Hegel'schen System schuldgegebenen Pantheismus sind besonders die beiden katholischen Philosophen A. Günther und J. H. Pabst aufgetreten (jener in der Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums. Wien 1828., beide zusammen in den gemeinschaftlich herausgegebenen Januskövfen für Philosophie und Theologie. Wien 1834.). Bereits hat sich aber die neue Creationstheorie, die sich dem sogenannten Pantheismus als abwehrender Damm entgegenstellen will, nicht ohne Grund den entgegengesezten Vorwurf zugezogen, daß sie auf einem Dualismus beruhe, welcher es sich zur Aufgabe mache, den Gegensaz zwischen Gott und Welt, Geist und Natur, dem absoluten und dem endlichen Geist, als einen für sich feststehenden in seiner Abstractheit zu fixiren. Man vgl. besonders Rosenkranz's Recension der Vorschule Berl. Jahrb. für wissensch. Kritik. 1831. Aug. Nr. 35. S. 284. f. 291. f. und die Beurtheilung der Januskövfe in dem Lit. Anzeiger für christl. Theol. und Wissensch. überhaupt

habe? ob in der allein adäquaten Form des immanenten Begriffs, oder in der unwahren Form der Vorstellung? so sieht man sich allerdings bei der unläugbaren Thatsache, daß die Lehren und Aussprüche Christi in den neutestamentlichen Urkunden in einer von dem Standpunct des speculativen Wissens wesentlich verschiedenen Form vor uns liegen, genöthigt, die erstere Annahme zu verneinen, und die leztere zu bejahen, und hiemit auch die Folgerung zuzugeben, daß diese Religions-Philosophie in Ansehung der Form des Wissens wenigstens, obgleich nur in dieser Einen Hinsicht, den gottwissenden Philosophen über den historischen Christus stelle, nur ist auf der andern Seite nicht einzusehen, warum auf diesem Puncte erst die verwundbarste, wahrhaft tödtliche Stelle des Systems sich aufdeken soll. Der Unterschied betrifft ja nur die Form des Wissens, der Inhalt aber bleibt, da nach den Principien dieser Religions-Philosophie, Glaube und speculatives Wissen, oder Religion und Philosophie, zwar der Form nach verschieden, aber dem Inhalt nach identisch seyn sol-

---

13, 9. müsse auf einmal die ganze Philosophie unserer Zeit sich zerstoßen. Welcher, auf dem absoluten Standpunct stehende, Philosoph wird sich denn weigern können, auch in seinem Theile das γιγνώσκειν ἐκ μέρους anzuerkennen? Wäre es nicht also, wie könnte derselbe Apostel, welcher das γιγνώσκειν ἐκ μέρους auch von sich bekennt, zugleich sich rühmen, daß es Gott gefallen habe, ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί (Gal. 1, 16)? Es ist in der That nicht abzusehen, was durch solche Entgegnungen gewonnen werden soll, und überhaupt durch eine Polemik, welche von Voraussezungen ausgeht, die der Gegner, wie sich von selbst versteht, nicht zugeben kann, solange ihm nicht die Unhaltbarkeit seines Standpuncts überhaupt dargethan ist. Geht man daher nicht auf diesen Standpunct zurük, so vermag diese so streng richtende Polemik gleichwohl nichts auszurichten.

en, wie innig sich diese Religions-Philosophie an das hristenthum anschließt, wie angelegentlich sie den ganzen

---

dung zu nehmen, daß der wahrhafte Lebensstoff des Geistes der sich offenbarende Gott, die unendliche ideale Macht der Welt sey, in welche der Mensch mit allen untergeordneten Kräften seiner Selbst sich einleben müsse, um Ewiges in sich in diesem Sinne auszuleben (S. 169. f.). Bei dieser Wendung der Sache ist klar, daß man den Begriff der Unsterblichkeit als einen der Persönlichkeit des Menschen an sich zukommenden aufgibt. Führt also die Philosophie überhaupt nicht weiter, so ist auch der Hegel'schen Philosophie nicht zum besondern Vorwurf zu machen, daß sie für die Unsterblichkeit in dem gewöhnlichen Sinne keinen evidenten Beweis zu führen weiß. Wie wenig gibt doch selbst der Schleiermacher'sche Lehrsatz (§. 158. Th. II. S. 514), daß in dem Glauben an die Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Person Christi auch der Glaube an das Fortbestehen der menschlichen Persönlichkeit schon mitenthalten sey, eine befriedigende Gewährleistung! Wird zugleich erklärt (a. a. O. S. 517.), daß ein Zusammenhang zwischen dem Glauben an die Fortdauer der Persönlichkeit und dem Gottesbewußtseyn an sich nicht behauptet werden könne, so fällt vielmehr eben damit in Beziehung auf die Person Christi selbst der Grund hinweg, warum die Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in seiner Person als eine persönliche Fortdauer gedacht werden soll, sofern der eigenthümliche Vorzug des Erlösers nur in der Eigenthümlichkeit seines Gottesbewußtseins liegt, das an sich mit dem Glauben an die persönliche Fortdauer in keinem innern Zusammenhang steht. Jener Glaube an die Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Person Christi ist daher selbst nichts anders, als der Glaube, daß das durch Christus zu einem Seyn Gottes in der menschlichen Natur gewordene Bewußtseyn immer das Bewußtseyn der Menschheit bleiben werde, was ganz das-

Inhalt desselben zu sich herübernehmen, ja, ihrer ganzen Aufgabe nach, nichts anders seyn will, als die wissenschaftliche Exposition des historisch-gegebenen Christenthums. Das Christenthum ist ihr der welthistorische Wendepunct, in welchem der in der Entwiklung seiner selbst begriffene Geist sich zuerst zum klaren Bewußtseyn seines absoluten Wesens erhob, und den entschiedenen Anfang machte, aus seiner Entäusserung zu sich selbst zurükzukehren. Sie trifft also hierin, in der Auffassung der historischen Bedeutung des Christenthums, mit der alten Gnosis ganz zusammen, aber ebendarum ist auch das Verhältniß, in welches sie sich als Religions-Philosophie zum historischen Christenthum sezt, im Ganzen dasselbe. Wie ihre Lehre von Gott nichts anders ist, als die rein wissenschaftliche Auffassung und Durchführung der Idee des absoluten Geistes, so ist auch ihre Christologie von der Christologie der alten Gnosis im Wesentlichen nur der Form nach verschieden. Jene Elemente und Richtungen, die schon in der alten Gnosis lagen, aber in ihr sich noch nicht zu einer reinen Form hindurcharbeiten konnten, sind nun zu ihrem wahren Begriff erhoben worden. Es ist daher mit Einem Worte die-

selbe ist mit dem Hegel'schen Saz, daß das Bewußtseyn Gottes immer ein gottmenschliches ist, und darum auch die Gemeinde der im Geiste Gottes seyenden Subjecte eine ewig fortschreitende. So wenig aber die Philosophie hierin den Glauben zum Wissen zu erheben vermag, so wenig tritt sie dem Glauben an die persönliche Fortdauer, wofern er nur auf keinem sinnlichen Interesse ruht, feindlich entgegen, und nur in dem Falle, wenn man in jenem Unvermögen einen Beweis gegen die Wahrheit ihres Inhalts finden will, muß sie darauf beharren, daß die Anerkennung des absolut Wahren überhaupt nie von einem persönlichen Interesse, also auch nicht von dem Interesse der persönlichen Fortdauer, abhängig gemacht werden kann.

selbe Trennung des historischen und ideellen Christus, die sich der Gnosis als das nothwendige Resultat ihrer spe= culativen Auffassung des Christenthums ergab, die in der Hegel'schen Religions=Philosophie in ihrer ganzen Weite hervortritt. Zwar scheint gerade die Lehre von der Person Christi den sichtbarsten Beweis davon zu geben, wie ernst= lich gemeint das Streben dieser Religions=Philosophie ist, en vollen Inhalt des christlichen Glaubens in sich auf= unehmen, und von seiner tiefen Bedeutung nichts verlo= en gehen zu lassen. Es ist hier nicht blos von einem in weifelhafter Ferne schwebenden Ideal der gottwohlgefälli= en Menschheit, nicht blos von einer nur das Menschli= he zum Göttlichen steigernden Urbildlichkeit, oder einem um Seyn Gottes gewordenen Gottesbewußtseyn, die Rede, ondern daß Christus der Gottmensch sey, Gott Mensch eworden, im Fleische erschienen, die an sich seyende Ein= eit der göttlichen und menschlichen Natur dem Menschen n gegenständlicher Weise in einem bestimmten einzelnen Subject geoffenbart worden, wird hier mit dem vollen Ge= vicht der kirchlichen Ausdrüke behauptet, und je realer nd objectiver dieser Religions=Philosophie die Gottes= Idee ist, desto weniger scheint auch die volle Realität ih= es Gottmenschen in Zweifel gezogen werden zu dürfen. Allein es kommt, wie sich von selbst versteht, alles dar= uf an, in welchem Sinne ihr Christus der Gottmensch t. Betrachten wir ihre Lehre von Christus näher, so assen sich drei Momente unterscheiden. Die rein äusserli= he, blos geschichtliche Betrachtung sieht in Christus nur inen gewöhnlichen Menschen, einen Märtyrer der Wahr= eit, wie Sokrates. Auf dieses erste Moment, in welchem ie Person Christi noch Gegenstand des Unglaubens ist, olgt als das zweite Moment der Glaube, welchem nun Christus nicht mehr als ein gewöhnlicher Mensch, sondern ls Gottmensch erscheint, als derjenige, in welchem die

ves Verhältniß zum Christenthum zu sezen. Nur in dem valentinianischen System, und in der Gnosis des Clemens von Alexandrien, ist auch die positive Seite dieses Verhältnisses mehr anerkannt. In der neuern Religions-Philosophie werden zwar von Schelling und Schleiermacher Heidenthum und Judenthum aus dem gleichen Gesichtspunct als die dem Christenthum vorangehenden Entwiklungsstufen betrachtet, aber nur im Allgemeinen, ohne eine nähere Untersuchung und Bestimmung dieses Verhältnisses. Die Hegel'sche Religions-Philosophie hat gerade in diesem Theile ihrer Aufgabe einen sehr weiten Kreis gezogen, und nicht nur eine sehr umfassende Darstellung der einzelnen Religionsformen gegeben, sondern auch jeder derselben die bestimmte Stelle angewiesen, die ihr, ihrem Character nach, als einem einzelnen Moment des sich entwikelnden Begriffs der Religion, im Zusammenhange des Ganzen zukommt. Welche Stellung dadurch Heidenthum und Judenthum dem Christenthum gegenüber erhalten, geht aus der obigen Darstellung von selbst hervor, was mir aber auch bei dieser Auffassung des Verhältnisses dieser Hauptformen der Religion minder befriedigend zu seyn scheint, ist im Wesentlichen Folgendes:

Was das Heidenthum betrifft, so kann ich es nicht billigen, daß Hegel den Begriff der Naturreligion nicht auf das Heidenthum in seinem ganzen Umfang angewandt hat. Die Bestimmtheit der Naturreligion ist im Allgemeinen, wie Hegel (Phil. der Rel. Th. I. S. 202.) sagt, die Einheit des Natürlichen und Geistigen, so daß die objective Seite, Gott, gesezt, und das Bewußtseyn befangen ist in natürlicher Bestimmtheit. Dieß Natürliche ist einzelne Existenz, nicht die Natur überhaupt als Ganzes, als organische Totalität, dieß sind schon allgemeine Bestimmungen, die auf dieser ersten Stufe noch nicht gesezt sind. Dieß einzelne Natürliche, dieser Himmel, diese Sonne u. s. w., ist

ie unmittelbare natürliche Existenz, wird gewußt als Gott. :arum soll aber der Begriff der Naturreligion nicht auch gelten, wo die Natur im Ganzen es ist, die den Inhalt s religiösen Bewußtseyns bestimmt? Was vom Theil lt, muß doch auch vom Ganzen gelten, und die Befannheit des Bewußtseyns im Natürlichen ist immer dielbe. Nach Hegel gehört eigentlich nur die indische Relion auf die Stufe der Naturreligion, aber selbst auf diese eligion läßt sich jene Begriffsbestimmung nicht anwenden. ritt irgendwo der Naturpantheismus als Character einer eligion hervor, so ist es doch gerade in der indischen Region. Wie beschränkt erscheint aber der so bestimmte Beriff, insbesondere in Beziehung auf die griechische Religion, wenn diese schon einer ganz andern Sphäre, der der eistigen Individualität, angehören soll? Die Befangenheit es Geistes durch die Natur, worin das Wesen der Naturligion besteht, kann auf verschiedene Weise stattfinden, nd es ist überhaupt jede Vermittlung des religiösen Beußtseyns durch die Natur, solange sie für den Geist ein esentliches Bedürfniß ist, ein Befangen- und Gebundenyn durch die Natur. Aber auch so ist dieser Begriff noch icht hinlänglich bestimmt, wenn die Vermittlung durch ie Natur nicht zugleich als eine bildliche betrachtet wird. s ist das Verhältniß des Bildes zur Idee, der bildlichen orm zu einem in ihr reflectirten geistigen Inhalt, wenn n den sichtbaren Erscheinungen der Natur die in ihr walende göttliche Macht angeschaut wird, und so mannigfalig das Bild in seinen beiden Hauptformen, dem Symbol nd dem Mythus, sich gestaltet, so mannigfaltig ist auch ie der Naturreligion eigene Naturvergötterung. Ist die Natur nur ein Moment in dem Proceße des Geistes, so muß er Geist auch durch die Natur hindurchbliken, und dieses Hindurchleuchten des Geistes durch die Hülle der Natur erklärt die Natur zu einem Bilde des göttlichen Geistes,

der die Wahrheit der Natur ist. Es ist ein wesentlicher, durch das Ganze sich hindurchziehender, Mangel der Hegel'schen Darstellung, daß sie nirgends den bildlichen oder symbolisch = mythischen Character der Naturreligion ins Auge faßt. So geschah es, daß gegen die Natur der Sache selbst die griechische Religion von dem Begriffe der Naturreligion ausgeschlossen wurde. Denn was Hegel die geistige Individualität der griechischen Religion nennt, ist nur die mythische Seite derselben. Die mythischen Götterwesen der griechischen Religion sind zwar geistige Individuen, persönliche Wesen mit einem bestimmten Character, gehen wir aber ihrem Ursprung nach, so sehen wir sie in irgend einer Wurzel ihres Daseyns in das Naturleben zurükgehen, es ist irgend eine Naturanschauung, die ihnen zu Grunde liegt, in ihnen zuerst symbolisch aufgefaßt und dann mythisch personificirt wurde. Eine wahre geistige Individualität haben sie demnach nicht, sondern nur eine bildlich-ideelle, es sind nur Personificationen, die sich zulezt immer wieder in ein Bild, eine bildliche Form, auflösen, obgleich sich allerdings auch schon deutlich genug wahrnehmen läßt, wie ihre Individualität die bildlich mythische Hülle abzustreifen, und sich in die höhere Region der freien Persönlichkeit zu erheben sucht. Die Religion der geistigen Individualität mag man daher immerhin die griechische Religion zum Unterschied von den orientalischen Religionen nennen, aber es ist dieß nur der Unterschied des Symbols und des Mythus, und wir bleiben auch so noch immer in dem weiten Gebiet der Naturreligion. Gehört es zur Aufgabe der neuern Religions-Philosophie, auch das Heidenthum zu seinem, ihm so oft verkümmerten Rechte, kommen zu lassen, so kann es als eine, durch den allgemeinen Gang der religiösen Entwiklung bedingte, eigenthümliche Form der Religion nur dann aufgefaßt werden, wenn die Natur als die Vermittlerin betrachtet wird, die den an der Natur zur

Religion sich erhebenden Geist zwar mit ihrem, aus so vielen unten Bildern gewobenen, Schleier verhüllt, aber in ihm ugleich auch die Typen des Göttlichen zur Anschauung vorhält. Dieser Begriff des Heidenthums ist ebensosehr das Resultat der neuern Religions-Philosophie, als der neuern Alterthums-Wissenschaft. Nur der so bestimmte Begriff der Naturreligion ist auch weit genug, auch einer olchen Form des Heidenthums, wie die oben S. 56—63 eschriebene ist, ihre Stelle anzuweisen. Wohin sie in em Organismus der Hegel'schen Religions-Philosophie u sezen ist, ist schwer zu sagen. Gewiß gehört auch sie och in das Gebiet der Naturreligion, aber nur auf die Seite, uf welcher die religiöse Entwiklung schon über dasselbe inausstrebt. An die Stelle des Begriffs der Natur tritt n der ausgebildetsten Form der Naturreligion der Begriff er Materie, welche, wie sie auch gedacht wird, die nothwendige Vermittlung der Thätigkeit des Geistes ist, die Materie selbst aber ist nichts anders, als die abstract geachte Natur[33].

---

33) Auch Rosenkranz in der Schrift: Die Naturreligion, ein philosophisch-historischer Versuch 1831. nimmt die Naturreligion, wie Hegel, in einem sehr engen Sinn. Die Naturreligion ist ihm sogar geradezu nur die Religion der Völker, die man im Allgemeinen die Wilden nennt, diejenige Gestalt der Religion, die dem Geist da angehört, wo er im ersten Erwachen zu sich selbst noch nicht im Geist, als solchem, oder im Bewußtseyn seiner eigenen Natur, vielmehr noch außer sich, in der Natur selbst lebt, die niedrigste Gestalt der Religion, wo der Geist, um den Gedanken des Göttlichen sich zum Gegenstand zu machen, sich noch ganz unbestimmt verhält, und erst allmälig in das Symbolische übergeht. Von der Naturreligion in diesem Sinn unterscheidet Rosenkranz die symbolischen und plastischen Religionen und beschreibt diese drei Stufen so: bei den Negern, Amerikanern

Auch in Ansehung des Judenthums läßt die Hegel'sche Religions-Philosophie noch manches zurük, was ...

u. s. w. fehle noch die Bestimmtheit des Gedankens, die Gestalt der Gottheit sey noch willkührlich und in jeden Gegenstand der Natur zerfliessend. Bei den hinterasiatischen Völkern, den Griechen, Tibetanern und Indern, bei den vorderasiatischen, den Persern, Kleinasiaten und Aegyptern, hebe sich diese Unbestimmtheit auf, und der Gedanke suche in dem Natürlichen ein Abbild seines Wesens zu erreichen, die Gestalt der Gottheit, obwohl noch mit den Gestaltungen der Natur sich vermischend, lasse dennoch zugleich die Gestalt des selbstbewußten Geistes, die menschliche, mit Nachdruck hervortreten. Dies seyen die symbolischen Religionen. Die Griechen, die Etrusker und Römer durchbrechen den Kreis der Natur total, indem sie die Gottheit bestimmter Weise in menschlicher Gestalt bilden (S. 247.). So sehr dadurch der Begriff der Naturreligion verengt wird, so gibt doch Rosenkranz selbst wieder zu (Vorr. S. VII.), daß in allen vorchristlichen Religionen, mit Ausnahme der jüdischen, die Natur das bedeutendste Element für die Darstellung des Absoluten ausmache, nur verhalte sie sich darin nicht bei allen auf gleiche Weise. Sie sey entweder wirklich die Natur, so daß der Geist noch ganz in ihr wohne, oder sie werde ihm das zweideutige Zeichen, worin er sein Wesen anzuschauen sich bemühe, oder sie werde als menschliche Gestalt sein wahrhaftes von ihm selbstbewußt durchdrungenes Abbild. Warum soll nun aber nicht gerade diejenige Stufe der Religion, auf welcher die Natur zur bildlichen Versinnlichung der Religion oder der religiösen Ideen dient, ganz besonders den Namen der Naturreligion verdienen? Der Hauptgesichtspunct kann doch immer nur seyn, darauf zu sehen, auf welche Weise die Natur zur bildlichen Versinnlichung der religiösen Ideen dient, wie sich Bild und Idee zu einander verhalten. Mag man daher immerhin die erste Stufe die vorzugsweise natürliche nennen, sofern der Geist noch so in der Natur lebt, daß er noch keine Ahnung davon

noch einer genauern Bestimmung bedarf. Hegel characterisirt die jüdische Religion im Allgemeinen als die Religion der Erhabenheit. Der Begriff der Erhabenheit aber,

hat, die Natur habe für ihn eine blos bildliche Bedeutung, so ist doch der Begriff der Naturreligion keineswegs blos auf diese Stufe zu beschränken. Von demselben Gesichtspunkt aus kann ich auch die von Rust in der Schrift: Philosophie des Christenthums, 2te Ausg. 1833. S. 53., gegebene Characteristik des Heidenthums nicht genügend finden. Rust unterscheidet bei der intellectuellen Richtung des sich entwikelnden Geistes drei Stufen, und bezeichnet die erste als die Stufe des Gefühls, oder der unmittelbaren Erkenntniß, die zweite als die Stufe des Verstandes, oder der Meinung, die dritte als die Stufe der Vernunft, oder die der Philosophie und des Wissens. Diesen drei Stufen entsprechen die drei Bildungsperioden der religiösen Entwiklung: das Heidenthum, oder die unmittelbare Sittlichkeit, das Judenthum, oder das Gesez, und das Christenthum, oder der Glaube. So richtig auch im Allgemeinen ist, was S. 86. zur Characteristik des Heidenthums gesagt wird, so ist doch dadurch die heidnische Religion noch keinesweges in ihrem eigenthümlichen Princip aufgefaßt, und es zeigt sich (neben der Einseitigkeit, das Heidenthum vorzugsweise in sittlicher Hinsicht als das Naturleben des practischen Geistes zu definiren) das Verfehlte darin, daß das Princip der Naturreligion nur in das Gefühl und nicht in die Anschauung gesezt wird. Es ist nicht genug zu sagen, daß der heidnische Geist, der die Absolutheit der Idee Gottes durch eine um so größere Vielgötterei erseze, seine Götter in irdischer Gestalt begreife, sie auch als zeitliche erfasse, die zeitlichen auch zu örtlichen mache, sie der ewigen Naturmacht des Fatums unterwerfe, welcher Art Wesen sie sind, wie sie entstanden, woher sie ihre Farbe und Gestalt haben, wissen wir damit noch nicht, und werden ihren Begriff nie richtig aufgefaßt haben, wenn wir sie nicht als symbolisch-mythische Wesen nehmen.

bei welchem vorzugsweise nur das Verhältniß Gottes zur Welt ins Auge gefaßt ist, bezeichnet das Wesen der jüdischen Religion nur sehr einseitig, und wenn Hegel selbst zu dem Eigenthümlichen dieser Religion rechnet, daß der sittliche Zwek der göttlichen Weisheit in ihr sehr beschränkt, der sittliche Gehorsam nicht geistig sittlicher Art, und ebenso die Strafen nur äusserlich bestimmte seyen, so ist nicht klar, auf welches Princip diese so characteristische Eigenthümlichkeit der jüdischen Religion zurükgeführt werden soll. Noch weniger aber läßt sich die Stellung rechtfertigen, die Hegel der jüdischen Religion unmittelbar vor der griechischen gegeben hat, so daß jene, die Religion der Erhabenheit, nur als die Vorstufe zu dieser, der Religion der Schönheit, betrachtet werden kann. Als das Gemeinsame der Sphäre, in welche diese beiden Religionen gehören, betrachtet Hegel, daß Gott eingetreten ist in die freie Subjectivität, die die Herrschaft erlangt hat über das Endliche überhaupt, so daß jezt das Subject, der Geist, als geistiges Subject gewußt wird in seinem Verhältniß zum Natürlichen und Endlichen, oder das Gemeinsame ist die Idealität des Natürlichen, daß es dem Geistigen unterworfen ist, daß der Gott gewußt wird als Geist für sich, zunächst als Geist, dessen Bestimmungen vernünftig sittlich sind. Wie kann aber dieß von der griechischen Religion, deren Götter die Zeichen ihrer Abkunft aus der Natur und ihrer Abhängigkeit von der Macht der Natur noch so deutlich an sich tragen, mit demselben Rechte, wie von der jüdischen, gesagt werden? Sagt man ferner, wie Hegel (a. a. O. Th. II. S. 85.) sagt, in der griechischen Religion sey die Sittlichkeit noch das substanzielle Seyn, das wahrhafte Seyn des Sittlichen, aber noch nicht das Wissen desselben: weil noch nicht Eine Subjectivität vorhanden sey, falle der sittliche Inhalt auseinander, dessen Grundlage die πάθη ausmachen, die wesentlich geistigen

Mächte, die allgemeinen Mächte des sittlichen Lebens, und weil das Sittliche in seine besondere Bestimmungen useinanderfalle, trete diesen geistigen Mächten gegenüber uch das Natürliche auf; so sehe ich auch hierin keinen Vorzug der griechischen Religion, sondern die jüdische Re-igion zeichnet sich vielmehr dadurch aus, daß in ihr das ittliche Handeln mit dem Bewußtseyn eines bestimmten ittlichen Zweks, welcher in dem Willen Gottes seine Ein-heit hat, verbunden ist. Aber auch selbst in dem Falle, venn man auf alles dieß weniger Gewicht legen wollte, o ist doch der Fortschritt vom Polytheismus zum Mono-heismus an sich so bedeutend, daß sich schon dadurch die üdische Religion über die Sphäre der heidnischen aufs ntschiedenste erhebt. Auch Hegel verkennt die Bedeutung es Monotheismus nicht, da er die Nothwendigkeit der Erhebung zur Religion der Erhabenheit darin findet, daß ie besondern geistigen und sittlichen Mächte zusammenge-aßt werden aus der Besonderheit in Eine geistige Einheit a. a. O. S. 39.). Um so schwerer ist daher, sich von er Richtigkeit der von Hegel der jüdischen Religion ge-ebenen Stellung zu überzeugen, bei Hegel selbst aber cheint sie darin ihren Grund zu haben, daß, während der üdischen Religion die Einheit des Idealen und Realen och fremd bleibt, und das Seyn Gottes ein jenseitiges t, die griechische dagegen das Natürliche selbst als die ndere Seite, als wesentliches Moment der göttlichen Sub-tanz, betrachtet, sofern es dieser wesentlich ist, als freie Subjectivität in dem Endlichen, als ihrer Manifestation, u erscheinen, weßwegen die griechische Religion die Reli-ion der Schönheit ebendadurch ist, daß das Endliche und Natürliche im Geiste verklärt, ein Zeichen des Geistes wird. Es ist dieß allerdings eine Seite, die bei der Wür-igung der heidnischen und namentlich griechischen Reli-ion und ihres Verhältnisses zur jüdischen nicht übersehen

werden darf. Die große Kluft, welche die jüdische Religion zwischen Gott und dem Endlichen sezt, ist hier nicht vorhanden, an die Stelle jenes transcendenten Verhältnisses tritt die Immanenz Gottes mit der Welt, das Göttliche ist mit dem Endlichen und Natürlichen Eins, solange aber diese Einheit des Göttlichen und Natürlichen nicht zur Einheit des Göttlichen und Menschlichen geworden ist, hat jene Einheit nur die Folge, daß die wahre Idee des Göttlichen im Natürlichen und Endlichen verloren geht. Das Judenthum hat unstreitig die reinere Gottes-Idee, aber dieser Gott, welcher im Gedanken die reine unsinnliche Subjectivität ist, muß erst aus seinem abstracten Jenseits heraustreten, im Heidenthum ist zwar die Einheit des Göttlichen und Natürlichen gesezt, aber es ist nur die unmittelbare Einheit, und eine solche, in welcher die reine Idee Gottes nicht festgehalten werden kann. Dürfen wir nun, diesen Bemerkungen zufolge, uns mit gutem Grunde für berechtigt halten, die jüdische Religion aus der unnatürlichen Stellung zwischen der ägyptischen und griechischen Religion, in welche sie hineingezwängt ist, wieder herauszuführen, so kann nun auch erst ihr wahres Verhältniß nicht blos zu einzelnen Formen der heidnischen Religion, sondern zum Heidenthum im Ganzen in Betracht kommen. Dieß sezt aber zugleich voraus, daß auch das Heidenthum selbst, seiner ganzen Erscheinung nach, auf Einen allgemeinen Begriff gebracht ist. Es erhellt somit, wie bei Hegel beides zusammenhängt, die der jüdischen Religion gegebene Stellung, und die Beschränkung des Begriffs der Naturreligion. Wird dagegen dieser Begriff in dem angegebenen weitern Sinn genommen, so muß sich auch an diesem Begriff das Verhältniß des Heidenthums und Judenthums hervorstellen. Zur Bestimmung dieses Verhältnisses liegt daher nichts näher, als die characteristische Entschiedenheit, mit welcher die jüdische Religion jede bild-

liche Versinnlichung des Wesens Gottes verwirft, und ebendeßwegen Gott und Natur streng trennt, die Einheit des Göttlichen und Natürlichen, die das Heidenthum characterisirt, für eine Herabwürdigung des Wesens der Gottheit hält, da Gott und Natur ihrem ganzen Wesen nach verschieden sind. Diese Trennung Gottes von der Natur sezt aber zugleich auch einen ganz anders bestimmten positiven Begriff Gottes voraus. Gott in seinem Unterschied von der Natur kann nur der Geist selbst seyn, der selbstbewußte Geist, ein sich selbst bestimmendes, freies persönliches Wesen. Eines persönlichen Gottes aber kann sich der Mensch nur insofern bewußt seyn, sofern er sich im Gegensaz gegen die Natur seiner eigenen Persönlichkeit bewußt geworden ist. Wenn daher auf der Stufe der Naturreligion das Verhältniß des Menschen zu Gott eigentlich nur das Verhältniß zur Natur ist, so ist es auf der Stufe des Judenthums das Verhältniß der freien Persönlichkeit des Menschen zur freien Persönlichkeit Gottes, es ist das Verhältniß des Geistes zum Geist. Gleichwohl aber dürfen wir auch das so bestimmte religiöse Bewußtseyn uns nicht als ein unmittelbares denken, auch das Judenthum gehört noch einer Stufe der religiösen Entwiklung an, auf welcher das religiöse Bewußtseyn einer vermittelnden Form bedarf. Auf der Stufe des Heidenthums ist es die Natur, die das religiöse Bewußtseyn vermittelt, das Gottesbewußtseyn ist das Naturbewußtseyn. Welche Vermittlung hat das religiöse Bewußtseyn im Judenthum? An die Stelle des Naturbewußtseyns tritt mit Einem Worte das Volks- und Staatsbewußtseyn. Der Einzelne weiß von sich und seiner Gemeinschaft mit Gott, nur sofern er sich als Mitglied des Volks und Staats weiß, welchem er angehört. Wie sich im Heidenthum Gott in der Natur offenbart, so offenbart er sich im Judenthum in der Geschichte, aber nicht die Geschichte im Großen und Ganzen wird als Offenbarung der

Gottheit betrachtet, sondern wie das Gottesbewußtseyn des Heiden als Naturbewußtseyn an einzelnen Erscheinungen hängt, so ist es hier nur die Geschichte eines bestimmten einzelnen Volks, die das religiöse Bewußtseyn vermittelt, und diese Volksgeschichte beginnt als Familiengeschichte. Was auf der untergeordneten Stufe das Volk, die Nation, durch ein natürliches Verhältniß ist, ist auf der höhern Stufe der Entwiklung der Staat. Seines Verhältnisses zu Gott konnte sich der Jude nur in sofern bewußt werden, sofern er sich vor allem seines Verhältnisses zu dem durch die mosaische Verfassung organisirten Staat bewußt wurde: in und mit diesem Staat war ihm alles gegeben, wodurch sein religiöses Bewußtseyn seinen bestimmtern Inhalt erhielt, er war also die nothwendige Form der Vermittlung, welcher er bedurfte. Das Princip aber, auf welchem die Vermittlung des religiösen Bewußtseyns beruht, ist, wie im Heidenthum die Anschauung, im Judenthum die Reflexion, als Thätigkeit des Verstandes. Der reflectirende Verstand äussert seine Thätigkeit sowohl im Unterscheiden und Trennen des Verschiedenartigen, als im Verbinden des Verwandten und Zusammengehörigen. Daher die strenge Trennung Gottes von der Natur. Nicht in der Natur ist das Bild Gottes, sondern, sofern es ein Bild Gottes gibt, ist es nur im Menschen, als einem intelligenten und persönlichen Wesen. Wie aber die Reflexion des Verstandes immer nur bei einer untergeordneten Einheit stehen bleibt, bei Gegensäzen, die sie in einer höhern innern Einheit noch nicht auszugleichen weiß, so characterisirt sich die jüdische Religion als die der Stufe des reflectirenden Verstandes angehörende Form der Religion besonders durch das Verhältniß, in welches sie den Menschen zu Gott sezt. Das Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen ist wie das Verhältniß zwischen zwei freien Personen. Ungeachtet seiner Abhängigkeit steht der Mensch Gott mit vollkommener Freiheit

gegenüber, und ist seinen eigenen Willen geltend zu machen berechtigt, wie dieß die der jüdischen Religion eigene Vorstellung eines Bundes ausdrükt, welcher ganz die Gestalt eines, zwischen beiden Theilen mit gegenseitigen Rechten und Pflichten geschlossenen, Vertrages hat. Dieses Verhältniß ist seiner Grundlage nach ein bloßes äusseres. Der göttliche Wille ist zwar die Norm des sittlichen Handelns, aber der Mensch erkennt in Gott noch nicht das Eine absolute Princip seines geistigen und sittlich-religiösen Lebens. Der göttliche Wille stellt sich dem Menschen als äussere Auctorität in der Form des Gesezes gegenüber, und man kann daher das Judenthum mit demselben Recht, mit welchem man es die Religion des reflectirenden Verstandes nennt, die Religion der Auctorität und des Gesezes nennen. Denn das Gesez, solange es dem Menschen nur als äussere Auctorität gegenübersteht, und noch nicht in einem höhern Princip, wie im Christenthum im Glauben, ein inneres Leben im Menschen gewonnen hat, ist nur Sache des Verstandes, und soll erst vom Verstande aus den Weg in das Herz und das Innere des Menschen finden. So äusserlich die Auctorität des Gesezes ist, so äusserlich ist auch die Auctorität der Mittelsperson, durch welche, als das zufällig gewählte Organ, Gott das Gesez geoffenbart hat. Die jüdische Religion steht bei allen Vorzügen, die sie sonst hat, hierin auf gleicher Stufe mit der muhamedanischen. Auctorität ist hier wie dort das Princip, und nach diesem Princip lassen sich auch alle Erscheinungen des Judenthums am sichersten beurtheilen, die uns auf der einen Seite den größten Gegensaz zwischen Judenthum und Christenthum, auf der andern Seite die größte Annäherung und die nächste Verwandtschaft des erstern mit dem leztern zeigen. Während das Princip der Auctorität und der herrschenden Tradition, die als natürliche Folge aus ihm hervorging, eine Masse von Auctoritäten schuf,

Gottheit betrachtet, sondern wie das Gottesbewußtseyn des Heiden als Naturbewußtseyn an einzelnen Erscheinungen hängt, so ist es hier nur die Geschichte eines bestimmten einzelnen Volks, die das religiöse Bewußtseyn vermittelt, und diese Volksgeschichte beginnt als Familiengeschichte. Was auf der untergeordneten Stufe das Volk, die Nation, durch ein natürliches Verhältniß ist, ist auf der höhern Stufe der Entwiklung der Staat. Seines Verhältnisses zu Gott konnte sich der Jude nur in sofern bewußt werden, sofern er sich vor allem seines Verhältnisses zu dem durch die mosaische Verfassung organisirten Staat bewußt wurde: in und mit diesem Staat war ihm alles gegeben, wodurch sein religiöses Bewußtseyn seinen bestimmtern Inhalt erhielt, er war also die nothwendige Form der Vermittlung, welcher er bedurfte. Das Princip aber, auf welchem die Vermittlung des religiösen Bewußtseyns beruht, ist, wie im Heidenthum die Anschauung, im Judenthum die Reflexion, als Thätigkeit des Verstandes. Der reflectirende Verstand äussert seine Thätigkeit sowohl im Unterscheiden und Trennen des Verschiedenartigen, als im Verbinden des Verwandten und Zusammengehörigen. Daher die strenge Trennung Gottes von der Natur. Nicht in der Natur ist das Bild Gottes, sondern, sofern es ein Bild Gottes gibt, ist es nur im Menschen, als einem intelligenten und persönlichen Wesen. Wie aber die Reflexion des Verstandes immer nur bei einer untergeordneten Einheit stehen bleibt, bei Gegensäzen, die sie in einer höhern innern Einheit noch nicht auszugleichen weiß, so characterisirt sich die jüdische Religion als die der Stufe des reflectirenden Verstandes angehörende Form der Religion besonders durch das Verhältniß, in welches sie den Menschen zu Gott sezt. Das Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen ist wie das Verhältniß zwischen zwei freien Personen. Ungeachtet seiner Abhängigkeit steht der Mensch Gott mit vollkommener Freiheit

gegenüber, und ist seinen eigenen Willen geltend zu machen berechtigt, wie dieß die der jüdischen Religion eigene Vorstellung eines Bundes ausdrükt, welcher ganz die Gestalt eines, zwischen beiden Theilen mit gegenseitigen Rechten und Pflichten geschlossenen, Vertrages hat. Dieses Verhältniß ist seiner Grundlage nach ein bloßes äusseres. Der göttliche Wille ist zwar die Norm des sittlichen Handelns, aber der Mensch erkennt in Gott noch nicht das Eine absolute Princip seines geistigen und sittlich-religiösen Lebens. Der göttliche Wille stellt sich dem Menschen als äussere Auctorität in der Form des Gesezes gegenüber, und man kann daher das Judenthum mit demselben Recht, mit welchem man es die Religion des reflectirenden Verstandes nennt, die Religion der Auctorität und des Gesezes nennen. Denn das Gesez, solange es dem Menschen nur als äussere Auctorität gegenübersteht, und noch nicht in einem höhern Princip, wie im Christenthum im Glauben, ein inneres Leben im Menschen gewonnen hat, ist nur Sache des Verstandes, und soll erst vom Verstande aus den Weg in das Herz und das Innere des Menschen finden. So äusserlich die Auctorität des Gesezes ist, so äusserlich ist auch die Auctorität der Mittelsperson, durch welche, als das zufällig gewählte Organ, Gott das Gesez geoffenbart hat. Die jüdische Religion steht bei allen Vorzügen, die sie sonst hat, hierin auf gleicher Stufe mit der muhamedanischen. Auctorität ist hier wie dort das Princip, und nach diesem Princip lassen sich auch alle Erscheinungen des Judenthums am sichersten beurtheilen, die uns auf der einen Seite den größten Gegensaz zwischen Judenthum und Christenthum, auf der andern Seite die größte Annäherung und die nächste Verwandtschaft des erstern mit dem leztern zeigen. Während das Princip der Auctorität und der herrschenden Tradition, die als natürliche Folge aus ihm hervorging, eine Masse von Auctoritäten schuf,

die die Freiheit des Geistes völlig unterdrükte, und die Religion in einen blos äusserlichen Mechanismus verwandelte, sehen wir dagegen keinen bestimmtern Uebergang aus dem Judenthum in das Christenthum, als in der prophetischen Verkündigung einer Zeit, in welcher das Gesez nicht blos ein äusseres, sondern ein inneres, nicht blos auf steinerne Tafeln geschrieben, sondern im Herzen lebendig seyn werde. Sobald dieß geschehen war, hatte das Princip der Auctorität seine Kraft verloren, der Buchstabe war zum Geist geworden, und die Deke hinweggefallen, die das Angesicht Mosis verhüllte, und die Scheidewand war, die den Geist nie zur lebendigen Einheit mit dem Gesez gelangen ließ.

Ist das Heidenthum die Religion der Anschauung, das Judenthum die Religion der Verstandes-Reflexion, so kann das Christenthum nur die Religion der Vernunft seyn. Als die Religion der Vernunft ist es auch die absolute Religion, aber auch auf dem Standpunct der absoluten Religion hat das durch das Christenthum bestimmte religiöse Bewußtseyn noch seine eigenthümliche vermittelnde Form. Wie in der Naturreligion die Natur, in der jüdischen Religion der theokratische Staat, die das religiöse Bewußtseyn des Einzelnen vermittelnde Form ist, so ist sie im Christenthum die Geschichte und Person eines einzelnen Individuums. Aber dieses einzelne Individuum ist zugleich der Mensch an sich, der allgemeine, der urbildliche Mensch, der Gottmensch. Ist demnach auch auf diesem höchsten Standpunct das religiöse Bewußtseyn ein durch eine bestimmte Form vermitteltes, so ist doch diese Form selbst keine zufällige, äussere, sondern eine absolute, und nur die Religions-Philosophie, wie ihre Aufgabe von Hegel bestimmt wird, kann auch diese Form, die Geschichte und Person des Gottmenschen, als eines einzelnen Individuums, vor der an sich seyenden Wahrheit zurüktreten

liche Versinnlichung des Wesens Gottes verwirft, und eben- deßwegen Gott und Natur streng trennt, die Einheit des Göttlichen und Natürlichen, die das Heidenthum characte- risirt, für eine Herabwürdigung des Wesens der Gott- heit hält, da Gott und Natur ihrem ganzen Wesen nach verschieden sind. Diese Trennung Gottes von der Natur sezt aber zugleich auch einen ganz anders bestimmten po- sitiven Begriff Gottes voraus. Gott in seinem Unterschied von der Natur kann nur der Geist selbst seyn, der selbstbe- wußte Geist, ein sich selbst bestimmendes, freies persönli- ches Wesen. Eines persönlichen Gottes aber kann sich der Mensch nur insofern bewußt seyn, sofern er sich im Gegen- saz gegen die Natur seiner eigenen Persönlichkeit bewußt geworden ist. Wenn daher auf der Stufe der Naturreligion das Verhältniß des Menschen zu Gott eigentlich nur das Verhältniß zur Natur ist, so ist es auf der Stufe des Ju- denthums das Verhältniß der freien Persönlichkeit des Men- schen zur freien Persönlichkeit Gottes, es ist das Verhält- niß des Geistes zum Geist. Gleichwohl aber dürfen wir auch das so bestimmte religiöse Bewußtseyn uns nicht als ein unmittelbares denken, auch das Judenthum gehört noch einer Stufe der religiösen Entwiklung an, auf welcher das religiöse Bewußtseyn einer vermittelnden Form bedarf. Auf der Stufe des Heidenthums ist es die Natur, die das reli- giöse Bewußtseyn vermittelt, das Gottesbewußtseyn ist das Naturbewußtseyn. Welche Vermittlung hat das religiöse Bewußtseyn im Judenthum? An die Stelle des Naturbe- wußtseyns tritt mit Einem Worte das Volks- und Staats- bewußtseyn. Der Einzelne weiß von sich und seiner Ge- meinschaft mit Gott, nur sofern er sich als Mitglied des Volks und Staats weiß, welchem er angehört. Wie sich im Heidenthum Gott in der Natur offenbart, so offenbart er sich im Judenthum in der Geschichte, aber nicht die Ge- schichte im Großen und Ganzen wird als Offenbarung der

man es nicht für besser erachtet, ihren Begriff ganz aufzugeben, nur auf dem einmal betretenen Wege ihr Ziel weiter verfolgen. So unverkennbar aber die durch die ganze Geschichte der Religions-Philosophie sich hindurchziehende Identität und Continuität der einmal genommenen Richtung ist, so wenig läßt sich auch auf der andern Seite die Verschiedenheit übersehen, wenn wir Anfang und Ende des, durch eine so lange Reihe von Jahrhunderten fortlaufenden, Weges vergleichen. So mancher Gegensaz mußte erst überwunden, so manche harte und inadäquate Form [34]) erst abgestreift, nach so manchen

34) Welche nahe Berührungspuncte hat besonders noch die Form des Böhme'schen und Schelling'schen Systems mit der Form der gnostischen Systeme! Es läßt sich überhaupt in den Systemen der neuern Religions-Philosophie eine dreifache Form unterscheiden, in welcher sich uns derselbe Stufengang zeigt, wie in der alten Gnosis. In dem Böhme'schen und Schelling'schen System tritt die mythische und allegorische Form zum Theil noch sehr bedeutend hervor. Böhme's Quellgeister und Engel, besonders aber sein Lucifer und seine Jungfrau sind symbolisch-mythische Gestalten ganz im Sinne der alten Gnosis, welche uns, wie die mythischen Wesen der gnostischen Systeme, immer wieder daran erinnern, zwischen Form und Idee zu unterscheiden, und das ganze System zulezt aus dem Gesichtspunct einer großartigen Allegorie aufzufassen. Wie wenig selbst dem Schelling'schen System diese bildliche Form fremd ist, beweisen die bekannten Stellen der Abhandlung über die Freiheit, in welchen die Strenge der philosophischen Abstraction gegen die concrete Anschaulichkeit der poetischen Darstellung zurücktritt, wie insbesondere in der poetisch belebten Schilderung der Epochen des Kampfes der beiden Principien (a. a. O. S. 459—461. 493—496.) und in der so überwiegend zur mythischen Versinnlichung sich hinneigenden Beschreibung der Wirksamkeit des bösen Princips (S. 440. 441. 456. f. 474—476.), das in dem aufgereizten, seine ruhige Wohnung im Centrum verlassenden, und in den

gegenüber, und ist seinen eigenen Willen geltend zu machen berechtigt, wie dieß die der jüdischen Religion eigene Vorstellung eines Bundes ausdrükt, welcher ganz die Gestalt eines, zwischen beiden Theilen mit gegenseitigen Rechten und Pflichten geschlossenen, Vertrages hat. Dieses Verhältniß ist seiner Grundlage nach ein bloßes äusseres. Der göttliche Wille ist zwar die Norm des sittlichen Handelns, aber der Mensch erkennt in Gott noch nicht das Eine absolute Princip seines geistigen und sittlich-religiösen Lebens. Der göttliche Wille stellt sich dem Menschen als äussere Auctorität in der Form des Gesezes gegenüber, und man kann daher das Judenthum mit demselben Recht, mit welchem man es die Religion des reflectirenden Verstandes nennt, die Religion der Auctorität und des Gesezes nennen. Denn das Gesez, solange es dem Menschen nur als äussere Auctorität gegenübersteht, und noch nicht in einem höhern Princip, wie im Christenthum im Glauben, ein inneres Leben im Menschen gewonnen hat, ist nur Sache des Verstandes, und soll erst vom Verstande aus den Weg in das Herz und das Innere des Menschen finden. So äusserlich die Auctorität des Gesezes ist, so äusserlich ist auch die Auctorität der Mittelsperson, durch welche, als das zufällig gewählte Organ, Gott das Gesez geoffenbart hat. Die jüdische Religion steht bei allen Vorzügen, die sie sonst hat, hierin auf gleicher Stufe mit der muhamedanischen. Auctorität ist hier wie dort das Princip, und nach diesem Princip lassen sich auch alle Erscheinungen des Judenthums am sichersten beurtheilen, die uns auf der einen Seite den größten Gegensaz zwischen Judenthum und Christenthum, auf der andern Seite die gröBte Annäherung und die nächste Verwandtschaft des erstern mit dem leztern zeigen. Während das Princip der Auctorität und der herrschenden Tradition, die als natürliche Folge aus ihm hervorging, eine Masse von Auctoritäten schuf,

teriellen Seyns immer mehr in das Wesen des Geistes selbst herübergenommen werden, als die eigenste, innerste

der logische Proceß des Sich-Unterscheidens und des Einsseyns mit sich in der Aufhebung des Unterschieds. Die nicht blos formelle, sondern auch materielle Verschiedenheit aller dieser Systeme drükt sich, was hier gleichfalls noch bemerkt werden mag, besonders auch in dem Begriffe der Gemeinde aus. Was Hegel die Gemeinde nennt, ist in den gnostischen Systemen der ersten Hauptform das Pleroma (s. oben S. 681.), das pseudoclementinische System spricht in demselben Sinne von der künftigen Welt im Gegensaz gegen die gegenwärtige, und das Bild von der Vereinigung des Bräutigams und der Braut hat hier wie dort dieselbe Bedeutung in Beziehung auf den dadurch angedeuteten Zustand der Gesammtheit der Pneumatischen, oder der wahren Verehrer Gottes und Christi. Nur in Marcions System findet sich nichts entsprechendes. Wie ihm die Idee der Aeonenwelt oder des Pleroma fremd geblieben ist, so scheint in ihm auch die Idee einer von der Erde zum Himmel sich erhebenden Gemeinde, da hievon nirgends besonders die Rede ist, wenigstens nicht dieselbe Bedeutung gehabt zu haben, wie in jenen andern Systemen, was sich nur aus der Subjectivität seines, in dem Selbstbewußtseyn des Individuums sich abschließenden, Standpuncts erklären läßt. Ein ähnliches Verhältniß zeigt sich uns hier zwischen dem Schleiermacher'schen und Hegel'schen System. Schleiermacher stellt alles, was sich auf die Kirche in ihrem vollendeten Zustand, oder auf die Gemeinde in ihrer vollen objectiven Realität bezieht, „da unser christliches Selbstbewußtseyn geradezu nichts über diesen uns ganz unbekannten Zustand aussagen kann" (Gl. lehre Th. 2. S. 512.), unter den zweideutigen Gesichtspunct eines prophetischen Lehrstüks, dessen Inhalt nur den Nuzen eines Vorbilds habe, welchem wir uns nähern sollen (a. a. O. S. 511.). Im Hegel'schen System hat dagegen der Begriff der Gemeinde seine volle objective Realität sogar darin, daß das Jenseitige und Künftige als das an sich Seyende

d freieste Arbeit des in allem nur sich selbst erstrebenden
eistes. Sehen wir auf die Anfänge der Gnosis zurük,
f alle jene in den Boden des Heidenthums so tiefhinein-
wachsenen Wurzeln ihres Ursprungs, so mußte die christ-
he Religions-Philosophie vor allem die Aufgabe haben,
is noch so überwiegende Element des Heidenthums theils
h zu unterwerfen, theils völlig von sich auszuscheiden.
lles Polytheistische und Dualistische, der so vielfach sich

---

und Gegenwärtige betrachtet wird. Am bestimmtesten spricht sich dieser Gegensaz der Schleiermacher'schen Subjectivität und Hegel'schen Objectivität in folgender Stelle der Rosenkranz'schen Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre (Berl. Jahrb. 1831. Dec. S. 946.) aus: „Statt zu erkennen, daß die Hinausverlegung der Vollendung der Idee aus der erscheinenden Welt in ein undurchschauetes und zweifelhaftes Jenseits nur eine Abstraction unseres Bewußtseyns ist, geht Schleiermacher auf dieselbe halb und halb ein, und stellt die Vollendung der Kirche als ein Ideal auf, als ein Seyn, welches sich zwar verwirklichen sollte, was aber die Entwiklung seiner Wirklichkeit nie erreicht, sie vielmehr in eine unabsehbare Weite der Zukunft zu verfolgen hat; wie wünschenswerth es sey, wie sehr Gott und den Menschen darum zu thun sey, ewig bleibt das Daseyn der Kirche ihrem Begriff unangemessen. — Das Vorstellen will die sinnliche, in Raum und Zeit auseinandergefaltete, Färbung nicht missen; das Denken hinstrebend zur Allgemeinheit und Nothwendigkeit will nichts von dem ansprechenden Schein der Vorstellungen wissen, und verweist sie in das Gebiet der Phantasie und Kunst. Bei der Eschatologie findet sich die Dogmatik am lebhaftesten in diesen Conflict versezt, weil sie wesentliche Bestimmungen des Geistes als noch nicht existirend behandeln soll, und doch als Wissenschaft den Standpunct nicht aufgeben kann, daß alles dem Geist Wesentliche oder Alles, wodurch er eben Geist, immer und darum auch jezt schon existiren müsse."

modificirende Gegensaz zwischen Geist und Materie, zwischen einem höhern und niedern Gott, jene ganze, dem Heidenthum eigene, bildliche Versinnlichung der religiösen und speculativen Ideen mußte sie schon auf den ersten Stadien ihrer Entwiklungs-Bahn so viel möglich hinter sich zurüklassen. Aber auch das Judenthum machte sich immer wieder mit einer Macht geltend, von welcher sie erst auf dem in der neuesten Zeit gewonnenen Standpunct sich völlig losmachen konnte. Ueberhaupt aber mußte die Idee des absoluten Geistes, welcher in alle diese Formen sich nur darum hineinbildet, um in ihnen sein eigenes Wesen zu manifestiren, und durch diese Vermittlung sich selbst in seiner ewigen Wahrheit zu erfassen, in ihrer Freiheit und Reinheit erst zum Bewußtseyn kommen. Wie man aber auch über den neuesten Standpunct der Religions-Philosophie urtheilen mag, gewiß ist doch, daß die durch Jahrtausende fortgehende Arbeit des Geistes nie als eine geschlossene betrachtet werden kann, und wie die christliche Religions-Philosophie sich von Anfang an nur auf der Grundlage des objectiven Christenthums entwikeln konnte, so gibt dieselbe Grundlage, von welcher sie sich nie trennen kann, auch für die Zukunft die beruhigende Bürgschaft, daß sie ihre Aufgabe nie für gelöst, ihr Ziel nie für erreicht halten kann, solange nicht alle Interessen, die sie auf ihren wahren Begriff bringen, und in sich ausgleichen soll, zu ihrem vollen Rechte gekommen sind.

Register.

A.

B.

C.

D.

E.

---

*) Zur Erläuterung der Anm. S. 331. dient, daß auch Philo, wie er das göttlich vernünftige Princip im Menschen den wahren Menschen nannte, so dagegen auch im göttlichen Logos den göttlichen Menschen (ἄνθρωπον θεοῦ) sieht. S. Dähne Gesch. Darst. der jüd. alex. Rel. Phil. I. S. 329.

**) Zu dem S. 25. Bemerkten gehört neben der S. 290 f. angeführten Beweisstelle auch noch folgende: Der Valentinianer Herakleon verstand nach Origenes in Ioh. T. XIII. c. 16. (Opp. Ed. Delarue T. IV. S. 225.) in der Stelle Joh. 4, 21. unter dem Berge den Teufel oder die Welt desselben, ἐπείπερ μέρος ἦν ὁ διαβό-

---

λος ὅλης τῆς ὕλης u. s. w. (s. oben S. 162.), unter Jerusalem τὴν κτίσιν ἢ τὸν κτίστην, ᾧ προσεκύνουν οἱ Ἰουδαῖοι. Ἀλλὰ καὶ δευτέρως, fährt Origenes fort, ὄρος μὲν ἐνόμισεν εἶναι τὴν κτίσιν, ᾗ οἱ ἐθνικοὶ προσεκύνουν· Ἱεροσόλυμα δὲ τὸν κτίστην, ᾧ οἱ Ἰουδαῖοι ἐλάτρευον· ὑμεῖς (ihr Christen) οὖν, φησίν, οἱονεὶ οἱ πνευματικοὶ οὔτε τῇ κτίσει οὔτε τῷ δημιουργῷ προσκυνήσετε, ἀλλὰ τῷ πατρὶ τῆς ἀληθείας.

O.

P.

Q.

*) Ueber die Bezeichnung des Absoluten als des Vollen und somit auch die Materie, oder die Welt, als das Leere, mit sich Erfüllenden auch bei Philo vgl. man nun auch Dähne Gesch. Darst. der jüd. Alex. Rel. Phil. I. S. 186. f. 270. 282.

*) Wie der Verf. der Clem. die Sophia eigentlich zur σύζυγος Gottes macht (Hom. XVI, 12. σοφίᾳ — αὐτὸς ἀεὶ συνέχαιρεν. vgl. die Charis der Valent. S. 125. 148 f.), so betrachtete auch schon Philo die göttliche Weisheit als Gattin des höchsten Wesens. S. Dähne Gesch. Darst. der jüd. alex. Rel. Phil. I. S. 223.

W.

Z.

Drukfehler und Zusäze.

S. Lin.

13 10 von oben lies des statt der
15 5 v. o. l. Plato st. Philo
19 3 v. u. Anm. l. πολυθρυλλ, st. πολυθρηλλ.
85 9 v. o. l. welchen st. welcher
98 17 —— l. Unterscheidung st. Untersuchung
110 2 v. u. l. denn st. den
128 12 v. o. l. diesem st. diesen
— 11 v. u. l. Die st. Der
130 3 v. o. l. Kraft eine st. Kraft, eine
131 4 v. u. l. Horos st. Heros
156 8 —— l. haben st. heben
170 16 v. o. gehört zu der citirten Stelle die Anm.

Vgl. Tertullian Adv. Valent. 29.: Cain et Abel et Seth fontes quodammodo generis humani, in totidem derivant (Valentiniani) argumenta naturae atque essentiae. Choicum, saluti degeneratum, ad Cain redigunt: animale, mediae spei deliberatum, ad Abel componunt, spiritale certae saluti praejudicatum, in Seth recondunt. Sic et animas ipsas duplici proprietate discernunt, bonas et malas: secundum choicum statum ex Cain, et animalem ex Abel, spiritalem ex Seth. Auf analoge Weise sind auch schon nach Philo in den Personen der mosaischen Urgeschichte verschiedene sittlich-religiöse Seelenzustände (τρόποι τῆς ψυχῆς) dargestellt (s. Dähne gesch. Darst. der jüd. aler. Rel. Phil. I. S. 342. f.), wir sehen aber hieraus zugleich einen deutlichen Beweis der oben S. 13. f. bes. S. 51. angegebenen Differenz zwischen Philo und den Gnostikern. So verschieden diese psychologischen τρόποι von jenen speculativen oder metaphysischen Principien der Gnostiker sind, so groß ist überhaupt die Verschiedenheit des philonischen und gnostischen Standpuncts, so weit der Gegensaz der beiden Principien, des geistigen und materiellen, sich auf die Sphäre der Menschenwelt bezieht.

184 4 v. u. Anm. l. Diese st Dieser
212 unten u. 213 oben gehört zu den Worten: „ein näh. Verh. vorauszusezen ist," noch die Anm.: Auf ein solches Verhältniß zum zoroastrischen Religionssystem scheint mir auch Origenes hinzuweisen, wenn er (Series veteris interpretationis commentariorum in Matthaeum 46) das Characteristische des Systems des Basilides zum Unterschied von der doctrina Marcionis und den traditiones Valentini, durch den Ausdruk longa fabulositas Basilidis bezeichnet. Dieser Ausdruk ist ganz bezeichnend für ein System, welches ganz nach dem

Typus des zoroastrischen den mythisch dargestellten Kampf und Conflict zweier Grundwesen durch alle seine Epochen und Wendungen hindurch in unendlich langer Ausdehnung sich hinziehen läßt.

48 1 v. o. l. sagen, st. sagen:

40 15 —— l. ein, nach st. ein nach

51 17 —— l. omnino st. omnio

56 14 —— videlicet et in isto, st. videlicet, et in isto

58 13 —— l. Erscheinung Christi st. Erscheinung

62 14 —— l. mit ihr die st. mit ihr, die

63 13 —— l. ein st. eine

66 18 —— l. glaubten. st. glaubte.

70 4 v. u. Anm. l. divortio st. divortin

84 l. von unten gehört noch zu Anm. 47.: Wir sehen hieraus zugleich, wie auch das marcionitische System, so wenig es mit dem Naturleben, in welchem auch der Mythus seinen Ursprung nimmt, zu thun haben will, doch immer noch ein gewisses mythisches Element in sich hat. Wie in lezter Beziehung der marcionitische Demiurg selbst nichts anders ist, als eine mythische Personification, so gibt es sogar, wie das erwähnte Verhältniß des Demiurgs zur Materie beweist, dem mythisch Geschlechtlichen in sich Raum. Aber ebenso characteristisch ist dabei, daß alles Mythische dieser Art von Marcion nur in diejenige Region gesezt wird, von welcher er sich überhaupt mit dem ganzen, ihm eigenen, Abscheu vor dem materiellen Naturleben hinwegwendet.

85 18 v. o. l. nur st. nun

87 6 v. u. l. diesen st. diesem

92 1 v. o. l. konnten st. konnte

90 6 —— gehört zu den Worten: „seinem christlichen Bewußtseyn entsprechen konnten." noch die Anm.: Diese Verschiedenheit des marcionitischen Systems von den frühern Systemen deutet auch Origenes treffend an, wenn er in der schon erwähnten Stelle (s. den Zusaz zu S. 212) von dem valentinischen System den Ausdruk traditiones Valentini. von dem marcionitischen dagegen den Ausdruk doctrina Marcionis gebraucht. Die doctrina zum Unterschied von den traditiones ist das selbstständig gedachte, von äußern Auctoritäten unabhängige System. Das eigentliche Princip seines Systems hatte ja Marcion in lezter Beziehung nur in seinem christlichen Selbstbewußtseyn. Ein System dagegen wie das valentinianische hatte schon wegen seiner durchaus mythischen Form auch einen traditionellen Character. Auch sollen sich die in diese Classe gehörenden Gnostiker ausdrüklich auf ältere Auctoritäten für ihr System berufen haben, wie Valentin selbst auf Theodas, einen Vertrauten des Apostels Paulus, Basilides auf Glaukias, einen ἑρμηνεύς des Apostels Petrus (Clemens von Alex. Strom. VII, 17.). Mit eben diesem Verhältniß Marcions zu den frühern Gnostikern hängt auch die Verwerfung der Allegorie zusammen. Denn die Allegorie ist immer zugleich das Mittel, das Neue und Eigene an das Alte und Ueberlieferte anzuknüpfen und durch

Drukfehler und Zusäze.

S. Lin.

13 10 von oben lies des statt der
15 5 v. o. l. Plato st. Philo
19 3 v. u. Anm. l. πολυθρυλλ, st. πολυθρηλλ.
85 9 v. o. l. welchen st. welcher
98 17 —— l. Unterscheidung st. Untersuchung
110 2 v. u. l. denn st. den
128 12 v. o. l. diesem st. diesen
— 11 v. u. l. Die st. Der
130 3 v. o. l. Kraft eine st. Kraft, eine
131 4 v. u. l. Horos st. Heros
156 8 —— l. haben st. heben
170 16 v. o. gehört zu der citirten Stelle die Anm.

Vgl. Tertullian Adv. Valent. 29.: Cain et Abel et Seth fontes quodammodo generis humani, in totidem derivant (Valentiniani) argumenta naturae atque essentiae. Choicum, saluti degeneratum, ad Cain redigunt: animale, mediae spei deliberatum, ad Abel componunt, spiritale certae saluti praejudicatum, in Seth recondunt. Sic et animas ipsas duplici proprietate discernunt, bonas et malas: secundum choicum statum ex Cain, et animalem ex Abel, spiritalem ex Seth. Auf analoge Weise sind auch schon nach Philo in den Personen der mosaischen Urgeschichte verschiedene sittlich-religiöse Seelenzustände (τρόποι τῆς ψυχῆς) dargestellt (s. Dähne gesch. Darst. der jüd. alex. Rel. Phil. I. S. 342. f.), wir sehen aber hieraus zugleich einen deutlichen Beweis der oben S. 13. f. bes. S. 51. angegebenen Differenz zwischen Philo und den Gnostikern. So verschieden diese psychologischen τρόποι von jenen speculativen oder metaphysischen Principien der Gnostiker sind, so groß ist überhaupt die Verschiedenheit des philonischen und gnostischen Standpuncts, so weit der Gegensaz der beiden Principien, des geistigen und materiellen, sich auf die Sphäre der Menschenwelt bezieht.

184 4 v. u. Anm. l. Diese st. Dieser
212 unten u. 213 oben gehört zu den Worten: „ein näh. Verh. vorauszusezen ist," noch die Anm.: Auf ein solches Verhältniß zum zoroastrischen Religionssystem scheint mir auch Origenes hinzuweisen, wenn er (Series veteris interpretationis commentariorum in Matthaeum 46) das Characteristische des Systems des Basilides zum Unterschied von der doctrina Marcionis und den traditiones Valentini, durch den Ausdruk longa fabulositas Basilidis bezeichnet. Dieser Ausdruk ist ganz bezeichnend für ein System, welches ganz nach dem

Typus des zoroastrischen den mythisch dargestellten Kampf und Conflict zweier Grundwesen durch alle seine Epochen und Wendungen hindurch in unendlich langer Ausdehnung sich hinziehen läßt.

48 1 v. o. l. sagen, st. sagen:
49 15 —— l. ein, nach st. ein nach
51 17 —— l. omnino st. omnio
56 14 —— videlicet et in isto, st. videlicet, et in isto
58 13 —— l. Erscheinung Christi st. Erscheinung
62 14 —— l. mit ihr die st. mit ihr, die
63 13 —— l. ein st. eine
66 18 —— l. glaubten. st. glaubte.
70 4 v. u. Anm. l. divortio st. divortia
84 l. von unten gehört noch zu Anm. 47.: Wir sehen hieraus zugleich, wie auch das marcionitische System, so wenig es mit dem Naturleben, in welchem auch der Mythus seinen Ursprung nimmt, zu thun haben will, doch immer noch ein gewisses mythisches Element in sich hat. Wie in lezter Beziehung der marcionitische Demiurg selbst nichts anders ist, als eine mythische Personification, so gibt es sogar, wie das erwähnte Verhältniß des Demiurgs zur Materie beweist, dem mythisch Geschlechtlichen in sich Raum. Aber ebenso characteristisch ist dabei, daß alles Mythische dieser Art von Marcion nur in diejenige Region gesezt wird, von welcher er sich überhaupt mit dem ganzen, ihm eigenen, Abscheu vor dem materiellen Naturleben hinwegwendet.
85 18 v. o. l. nur st. nun
87 6 v. u. l. diesen st. diesem
92 1 v. o. l. konnten st. konnte
90 6 —— gehört zu den Worten: „seinem christlichen Bewußtseyn entsprechen konnten." noch die Anm.: Diese Verschiedenheit des marcionitischen Systems von den frühern Systemen deutet auch Origenes treffend an, wenn er in der schon erwähnten Stelle (s. den Zusaz zu S. 212) von dem valentinischen System den Ausdruk traditiones Valentini, von dem marcionitischen dagegen den Ausdruk doctrina Marcionis gebraucht. Die doctrina zum Unterschied von den traditiones ist das selbstständig gedachte, von äußern Auctoritäten unabhängige System. Das eigentliche Princip seines Systems hatte ja Marcion in lezter Beziehung nur in seinem christlichen Selbstbewußtseyn. Ein System dagegen wie das valentinianische hatte schon wegen seiner durchaus mythischen Form auch einen traditionellen Character. Auch sollen sich die in diese Classe gehörenden Gnostiker ausdrüklich auf ältere Auctoritäten für ihr System berufen haben, wie Valentin selbst auf Theodas, einen Vertrauten des Apostels Paulus, Basilides auf Glaukias, einen ἑρμηνεύς des Apostels Petrus (Clemens von Alex. Strom. VII, 17.). Mit eben diesem Verhältniß Marcions zu den frühern Gnostikern hängt auch die Verwerfung der Allegorie zusammen. Denn die Allegorie ist immer zugleich das Mittel, das Neue und Eigene an das Alte und Ueberlieferte anzuknüpfen und durch

sen haben, wenn sie sie nicht als Organe der weiblichen Prophetie im Gegensaz gegen jene Organe der männlichen Propherie, welche daher auch nicht ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος waren, betrachteten? Diese leztern wären demnach sämmtlich nicht vom Weibe geborne Propheten gewesen. Diese Ansicht von der Erscheinung Jesu oder des Sohns Gottes kann man zwar allerdings mit Schneckenburger auch doketisch nennen, aber es ist doch nicht der gewöhnliche Doketismus: sie nähert sich, was in Verbindung mit dem Obigen S. 405 f. bemerkenswerth ist, auffallend der Ansicht des Apelles. So erklärt sich nun auch, wie ich glaube, warum der Verf. der Clementinen, so nachdrüklich er die marcionitische Lehre bestreitet, demungeachtet sich nirgends in demselben Umfang und mit demselben Ernste wie Tertullian in eine Widerlegung des marcionitischen Doketismus einläßt. Es muß dieß auffallen, kann aber nur darin seinen Grund haben, daß er den marcionitischen Doketismus nicht unbedingt mißbilligte, sondern ihm wenigstens in der Verwerfung einer menschlichen Geburt beistimmte, aber eben dieß hielt ihn wohl auch ab, seine eigentliche Vorstellung über diesen Gegenstand überhaupt (über welchen übrigens auch die Ebioniten, wenn anders nicht erst Epiphanius die Sache verwirrt hat, nicht sehr einig gewesen seyn müssen) näher darzulegen. Ist der hier gemachte Versuch, diesen dunkeln Punct etwas mehr aufzuhellen, nicht mißlungen, so dient die neue Form des Doketismus, mit welcher er uns bekannt macht, zugleich dazu, unsere Darstellung der verschiedenen Formen der Gnosis durch ein neues Moment zu vervollständigen, und wir sehen hieraus, wie selbst das pseudoclementinische System den durch alle Formen der Gnosis sich hindurchziehenden Doketismus nicht ganz von sich zurükweisen konnte.

428 10 von unten l. erfahren, st. erfahren haben,
443 6 v. o. l. σύστασιν st. σύστατιν
466 12 —— l. hypost st. hystost
479 7. 8. v. u. l. Leb. Zeug. st. leb. zeug.
501 15 v. o. l. chische st. sische
510 17 —— l. Werke st. Worte
515 2 v. u. l. δρᾶμα st. δράμα
552 6 v. u. Anm. l Gentleman st. Gentlemen
639 5 v. o. l. verwerfliche st. verwerflichen
669 3 —— l welchen st. welchem
671 1 v. u. Anm. l würde." st. würde,
672 10 v. u. l. es st. er

σταγόνος waren, wer kann dem von Gott geschaffenen Menschen diesen Geist absprechen? Man sollte denken, das natürlichste wäre, dem Verf. der Clem. dieselbe Vorstellung zuzuschreiben, die wir bei den Ebioniten des Epiphanius finden, mit deren Lehren er sonst übereinstimmt. Allein diese Uebereinstimmung hat auch wieder ihre Ausnahmen, und die Unterscheidung, die die Ebioniten wenigstens nach Epiphanius (a. a. O. 14. 16. 34.) ganz nach der Weise der Gnostiker zwischen dem natürlich erzeugten Jesus und dem von oben auf ihn herabgekommenen Christus machten, läßt sich bei unserm Schriftsteller nicht voraussezen. Aber auch eine übernatürliche Geburt von der Jungfrau Maria paßt in den Ideenkreis desselben schon deswegen nicht, da ein Schriftsteller, welcher hierin ganz übereinstimmend mit den Ebioniten des Epiphanius den David ganz besonders in die Reihe der Organe der weiblichen Prophetie sezte (s. oben S. 341.) auf die davidische Abkunft nicht viel gehalten haben kann, wie denn auch Hom. XVIII, 11. in Beziehung auf Matth. 11, 27. darüber geklagt wird, daß ἀντὶ τοῦ θεοῦ τὸν Δαβὶδ πάντες ἔλεγον (πατέρα). Mit dieser Annahme scheint mir aber ebenso entschieden, wie mit der Annahme einer natürlichen Geburt die Ansicht vom weiblichen Geschlecht, die oben S. 385. angeführte Stelle zu streiten, nach welcher eine fleischlose Natur nicht gesehen werden kann, und selbst Engel, wenn sie erscheinen, sich in Fleisch wandeln müßen. Eben diese Stelle macht mir daher am wahrscheinlichsten, daß der Verf. was er in ihr von den Engeln sagt, auch von seinem Propheten voraussezte. Er erschien nicht durch Geburt, weder natürliche noch übernatürliche, aber auch nicht doketisch, sondern dadurch, daß das Substanzielle in ihm, der Geist Adams, sich in Fleisch verwandelte. Auch die Ebioniten dachten sich die Erscheinung Jesu als Engelserscheinung (Tert. De carne Christi c. 14. Quomodo videbitur [filius] angelum induisse? — Poterit haec opinio Ebioni convenire, qui nudum hominem et tantum ex semine David, non item et Dei filium constituit Iesum, plane prophetis aliquomodo gloriosiorem, ut ita in illo angelum fuisse edicat) nur dürfen wir die natürliche Geburt, die sie gleichwohl dabei angenommen haben sollen, unserm Verf. nicht zuschreiben. Was Credner a. a. O. gegen die Annahme einer übernatürlichen Geburt bemerkt hat, und was demnach auch von der so eben vorgetragenen Ansicht gelten muß, daß dieselbe Art der Erscheinung auch bei Moses und den Patriarchen, in welchen derselbe Geist Adams erschienen seyn sollte, angenommen werden müsse, scheint mir nun kein Gewicht mehr zu haben. Nicht nur kann eine solche Abweichung von der gewöhnlichen jüdischen Ansicht bei der sonstigen großen Differenz nicht auffallen, sondern es scheint mir vielmehr erst dadurch Zusammenhang in die ganze Vorstellung zu kommen. Denn aus welchem Grunde können die Ebioniten, deren Ansicht hierin der Verf. der Clem. ganz getheilt haben muß, alle Propheten von Josua an verwor-



[redacted]

